Die theistische Weltansicht und ihre Berechtigung



Die

theistische Weltansicht

und ihre Berechtigung.

Die

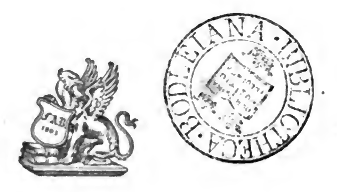
theistische Weltansicht

und ihre Berechtigung.

Ein kritisches Manifest an ihre Gegner
und Bericht über die Hauptaufgaben gegenwärtiger
Speculation

von

Immanuel Hermann Fichte.



Leipzig:
F. A. Brockhaus.

1873.

Vorwort.

Vielleicht bedarf die Aufschrift des gegenwärtigen Werkes, welche mit scheinbar polemischer Absicht dasselbe als „Manifest" wider Gegner ankündigt, einiger Erklärung oder Entschuldigung. Nicht auf eine Kriegsbedrohung ist es darin abgesehen, eher auf eine Vertheidigung; vor allem aber nicht lediglich auf Polemik. Denn im Gebiete ernster Forschung, bei Entscheidung über die tiefsten Lebensfragen kann nur die gelassenste, langprüfende Abwägung zwischen Gründen und Gegengründen, getragen von leidenschaftsloser Stille des Gemüthes, den rechten Ausschlag geben, nicht die Erhitzung eines Parteieifers, der schon im voraus will, was er zu „wissen" meint, aber oftmals kaum selber deutlich weiss, was er will.

Mit dem Ausdrucke „Manifest" sollte dies Werk nur als Gelegenheitsschrift bezeichnet werden, hervorgerufen durch eine dem Verfasser sich aufdrängende Verpflichtung, Meinungen entgegenzutreten, welche allzu voreilig oder einseitig für die herrschenden und allein gültigen gehalten werden. Hier schien es nöthig, vorerst nur wieder das Gleichgewicht des Urtheils herzustellen für diejenigen, welche sich noch Parteilosigkeit oder Belehrbarkeit erhalten haben.

Aber auch an äusserer Anregung fehlte es nicht für diese Schrift. Ein verehrungswürdiger theologischer Freund forderte mich auf, dem „Glaubensbekenntnisse“ des Naturalismus, welches jetzt als der neue Glaube aller „Gebildeten“ verkündet wird, ein anderes entgegenzustellen, welches sich zum Theismus bekennt. Auch waren ähnliche Wünsche schon früher an mich gelangt. Dankbar dem Freunde für den spornenden Mahnruf, musste ich ihm dennoch erwidern: dass für einen Philosophen ein persönliches „Glaubensbekenntniss“ keineswegs genüge, er könne nur mit objectiven Gründen den Streit führen, nicht ermahnen oder überreden, sondern überzeugen, sich und die andern. Auch sei mir nicht gegeben, anders zu wirken als auf dem Wege theoretischer Untersuchung und logischer Schlüsse, welchen mühsamen Weg zu gehen oder gar auf ihm sich führen zu lassen die hastige Ungeduld unserer Zeit zumeist verschmähe und so ihre halbfertigen Einseitigkeiten, Vorurtheile, Uebereilungen, „Glaubensbekenntnisse“ nachher genannt, zu Stande bringe.

Was ich statt dessen versucht habe, liegt dem Leser vor Augen. Es ist und bleibt eine Gelegenheitsschrift; schon darum, weil sie an den grossen Fragen, um die es sich handelt, nur einzelne bestimmte Seiten hervorheben kann. Aber auch darum, weil sie sich gestatten muss, auf früher ausgeführtere Untersuchungen zu fussen, und so manches ins Kurze zusammenzuziehen, was dort der Inhalt ganzer Werke war. Wird man die Ausdauer haben, sich von dorther zu orientiren, ehe man das Endurtheil fällt?

Im übrigen ist die gegenwärtige Darstellung und die darin gepflogene Kritik eine rein objective. Sie steigt nie zu Persönlichem herab; sie gilt nur den Meinungen. Denn es ist uns immer unnöthig, ja sogar zweckwidrig erschienen, die Ansicht, die wir bekämpfen müssen, mit dem Namen ihres Urhebers in Verbindung zu bringen. Wo es sich nicht um geringfügige Controversen handelt, sondern wo ganze

Bildungsgegensätze miteinander ringen, da darf man vor dem Persönlichen ignorirend vorbeigehen, um die ohnehin unvermeidliche Schärfe des Gegensatzes nicht noch zu steigern.

Ueberhaupt sollte man in dieser verworren aufgeregten Zeit, wo alles zur Ueberstürzung, zu Parteiextremen sich hintreibt, das Wort „Friede“ sich und andern unablässig vorhalten. Nicht zwar zu einer flachen, charakterlosen „Vermittelung“ des an sich Unvereinbaren, was nicht selten nur in einem äusserlichen Zusammenleimen heterogener Elemente bestanden hat — und wir werden auch im Laufe unserer Kritik solchen Beispielen begegnen — sondern zur tiefern Erwägung dessen, was auch im Gegner relativ beachtenswerth ist. Denn zu allermeist findet sich bei genauerer Betrachtung, dass die erste Anregung zu Lehren und Ansichten, welche zuletzt in einem unhaltbaren Extrem verliefen, eine berechtigte und anzuerkennende war. Sie hätte nur nicht die einzig beachtete bleiben dürfen. Man wird uns zugestehen, dass wir im Folgenden diesen Gesichtspunkt schonender Billigkeit stets vor Augen behalten.

Anders freilich verhält es sich mit denjenigen, seien sie Vorgänger oder Zeitgenossen, zu welchen innere Geistesverwandtschaft, ein tiefes Einverständniss uns hinzieht. Diese werden, als „Einverstandene“ wie Goethe sagt, auch durch ihre Persönlichkeit uns werth und bedeutsam. Es ist uns Pflicht und es wird uns zur Freude, uns ihre Anhänger, Schüler, Freunde nennen zu dürfen. Wenn im Folgenden Namen genannt werden, so sind es die grossen, historischen, dem Streite entrückten Genien; von Aristoteles an bis auf Leibniz und Kant, ja bis auf Hegel herab, an dessen methodische Reife und Gründlichkeit man erinnern möchte, der unkundigen Oberflächlichkeit so mancher gegenüber, welche jetzt das entscheidende Wort führen und durchaus vergessen zu haben scheinen, was wirklich schon geleistet und unzweifelhaft erreicht ist.

Wir lassen jedem sein Urtheil frei über die gegenwärtige Literatur und namentlich über ihre philosophische Productionskraft. Uns will bedünken, dass man hier und da mit einem sehr geringen Vorrathe von Gedanken haushalte, um doch schon original erscheinen zu können, oder aber dass man vielfach vergebens sich abarbeite, das nochmals zu vollbringen, was die Vorgänger schon recht gut gethan haben. Beispiele für beide Kategorien werden nicht schwer aufzufinden sein.

Dankbare Anerkennung und Achtung dagegen sei den ältern und den jüngern Denkern dargebracht, welche mit Ernst und Gründlichkeit die grossen Systeme der letzten und der frühern Vergangenheit in erneuter Gedankenentwickelung uns vorführen, kritisch das Geleistete und die Mängel uns vor Augen stellen und die Nachfolger damit zur Behutsamkeit mahnen, aber auch orientiren über das, was zunächst zu thun sei. Auf dem festen Boden dieser historischen Continuität und ihrer bleibenden Errungenschaft sind auch wir zu stehen uns bewusst, und dies gibt uns die Zuversicht zu unserer Sache.

Und gerade um dieses innern Zusammenhanges willen bekennen wir uns ausdrücklich zu keiner andern als zur „theistischen Weltansicht", mag sie jetzt auch beinahe zu den verpönten gehören. Denn gleichwie ihr eigentlicher Grundgedanke, ihr charakteristisches Princip durch die Denkarbeit der letzten speculativen Systeme festbegründet erscheint: eben also wird sie andererseits durch die Ergebnisse der Naturforschung durchaus bestätigt und diese Bestätigung mit dem reichsten Erfahrungsinhalte ausgestattet; während freilich einige halb oder übel Unterrichtete ganz vergeblich sich bemühen, jenen Gedanken innerer Zweckmässigkeit zu bestreiten, vergleichbar dem Ankämpfen eines ohnmächtigen Kindes gegen das unerschütterliche Bollwerk einer universalen Weltthatsache. Da dies alles indess im Folgenden weiter zur Sprache kommt, so dürfen wir hier

uns enthalten näher darauf einzugehen, indem gezeigt werden wird, dass gerade die blos mechanische Naturerklärung in der nothwendigen Voraussetzung eines übereinstimmenden Ineinanderwirkens der ursprünglichen Naturelemente den Zweckbegriff stillschweigend zu Grunde legt und zu ihren Hypothesen benutzt, ohne dessen bewusst zu werden, während ihre Polemik gegen denselben auf einer völlig uncorrecten und längst widerlegten Auffassung beruht.

Darum ist es jetzt an der Zeit, den „Theismus", diese unvertilgbare Grundüberzeugung der Menschheit, wieder auch für die Wissenschaft in seine wahre Bedeutung einzusetzen, damit aber zugleich ihn zu befreien von so mancher ihm angebildeten Schranke und Verhüllung, die sein reines Licht lange genug verdunkelt haben. Der Theismus ist weder die durch einseitige Speculation ergrübelte Hypothese, wofür man ihn ausgibt, noch die Erfindung schlauen „Priesterbetruges" oder abergläubischer „Furcht", — altmodische Erklärungsweisen, denen man sehr unerwartet jetzt wieder begegnet. Aber er ist auch nicht das blosse Bekenntniss irgendeiner ausschliesslichen Schule oder Religion, sondern das letzte lösende Wort aller Welträthsel, das unausweichliche Ziel alles Forschens, stillwirkend auch in dem, welcher äusserlich es verleugnet.

Und so gilt es jetzt einen doppelten Kampf: ebensowol gegen seine Widersacher als gegen die unzulänglichen oder falschen Auffassungen desselben. Beides kann unsers Erachtens dadurch am überzeugendsten geschehen, wenn der Ursprung und die erste Quelle jener Grundüberzeugung im menschlichen Bewusstsein aufgesucht, aber zugleich von hier aus ihre ganze Entwickelung und ihr höchstes Ziel, ihre Vollendung gezeigt wird. Hierdurch allein erheben wir uns von ihren wechselnden historischen Formen zum bleibenden, allgemein gültigen Wesen derselben, und können erst dann, gesichert vor Zweifel und ganz, der Kraft und des Segens geniessen, welcher von dorther auf uns ausströmt.

Der zweite darstellende Theil dieser Schrift (Abschnitt II—VI) hat es versucht, die Hauptgedanken dieser Entwickelung in kurzen, übersichtlichen Zügen darzulegen, wobei freilich vielfach auf ältere Arbeiten verwiesen werden musste. Dies möge der Leser mit der Nothwendigkeit der Kürze entschuldigen, aber wohl beachten.

In Betreff des ersten kritischen Theiles (Abschnitt I) wird man vielleicht ein näheres Eingehen auf Strauss' „alten und neuen Glauben“ darin vermissen und Rechenschaft wegen dieser Versäumniss fordern. Der Grund ist ein sehr einfacher und natürlicher. Eine Kritik jenes Werkes meinerseits konnte nur seine philosophischen Principien und die daraus hervorgehende allgemeine Weltansicht betreffen, nicht das grosse Detail theologischer, naturwissenschaftlicher, ja politischer und ästhetischer Fragen, welche in dem Werke mehr nach der Weise persönlicher Bekenntnisse zusammengereiht, als aus jenen Principien hergeleitet erscheinen. Dieser Umstand bereitet einer parteilosen Würdigung des Ganzen eigenthümliche Schwierigkeiten. Man darf mit einzelnen Behauptungen sich einverstanden erklären, ohne doch den Principien im geringsten beizustimmen; oder umgekehrt kann man der ganzen Weltansicht Einverständniss entgegenbringen und doch gegen einzelne, z. B. politische Meinungsäusserungen, den entschiedensten Protest einlegen. Und beide Fälle sind wirklich eingetreten bei den zahlreichen und lebhaften Verhandlungen, zu welchen das Buch Veranlassung gab: — Grund genug, um über ein so wenig einheitliches Werk sein Urtheil zurückzuhalten, da es kaum in ein kurzes und bündiges Endergebniss sich hätte zusammenfassen lassen.

Nun ergab sich aber für mich das Erwünschteste. Was ich selbst zu sagen gehabt, fand ich von befreundeten Denkern so einsichtig und zutreffend zur Geltung gebracht, dass ich nur des Geleisteten mich erfreuen, dem Gesagten mich anschliessen konnte. Ich darf mich hier daher aus-

drücklich auf die kritischen Arbeiten von Moriz Carriere, Johannes Huber und Hermann Ulrici über das Strauss'sche Werk berufen, indem ich mich ihrem Urtheilsspruche anschliesse.*) Wenn die beiden Erstgenannten dem Gesammtinhalte der Schrift genau prüfend zur Seite bleiben, so hat der letztere mehr ihre formelle Seite ins Auge gefasst, und mit so scharfer Logik und unerbittlicher Folgerichtigkeit die innern Widersprüche, übereilten Schlüsse, unberechtigten Behauptungen im einzelnen wie in Betreff des Gesammtergebnisses aufgewiesen, dass das Endurtheil über den philosophischen Werth der Schrift wol nicht mehr zweifelhaft sein kann.

Um indess erklärlich zu finden, wie ein so scharfsinniger Geist, ein so denkgeübter Schriftsteller in einem seiner Hauptwerke solche Uebereilungen sich gestatten konnte, genügt es vielleicht, an die ganze literarische Stellung des berühmten Mannes zu erinnern, den man wol als das Haupt und den frühesten Leiter einer grossen und in gewissen Beziehungen durchaus berechtigten Oppositionspartei wider die bisherigen Glaubensformen und deren Theologie bezeichnen kann. Wie war es möglich, so musste man gleich bei dem Erscheinen des Buches sich fragen, dass dieser Mann, der seitherige Anhänger Hegel's, der vornehme Geist, der gewandte und behutsame Kritiker, zum blindgläubigen Schleppenträger des vulgärsten Materialismus sich herablassen konnte; zu einer Zeit, wo dieser gerade sein Ansehen zu verlieren beginnt, wo die schärfer denkenden Physiologen selbst (ein Umstand,

---

*) M. Carriere: „«Der alte und der neue Glaube.» Einige Bedenken über das Bekenntniss von D. F. Strauss", in der „Deutschen Allgemeinen Zeitung", December 1872, Nr. 285—293.

J. Huber: „Der alte und der neue Glaube", in den Beilagen der „Allgemeinen Zeitung", November, December 1872, Nr. 322—337. (Nachher als besondere Broschüre wieder abgedruckt.)

H. Ulrici: „Der Philosoph Strauss. Kritik seiner Schrift: «Der alte und der neue Glaube» und Widerlegung seiner materialistischen Weltanschauung" (Halle 1873).

der in dieser Frage besonders ins Gewicht fällt) einer materialistischen Erklärung der psychologischen Phänomene ausdrücklich und in motivirtester Weise den Abschied geben? Für uns liegt der Grund in seiner eben bezeichneten literarischen Stellung. Strauss ist und bleibt Streiter im theologischen Gebiete und dafür sucht er Hülfstruppen zu werben von allen Seiten her. Hier liegt der eigentliche Mittelpunkt seiner Interessen, und von hier aus bestimmen sich die Sympathien und Antipathien seines Urtheils. Und unter diesen Antipathien steht ihm der theologische Begriff des „Wunders", das „Jenseits" in allen seinen Gestalten, der „persönliche" Gott, die „Dreieinigkeit" bekanntlich obenan.

Deshalb wird Darwin's Lehre trotz ihrer Lücken und gewagten Hypothesen gläubig von ihm angenommen, weil sie „das Wunder vollends aus der Welt gebracht". Deshalb findet er in Betreff des Menschen den Materialismus und Sensualismus, der alles Denken auf blosse Empfindung zurückführt, ganz zufriedenstellend. Deshalb kann er sich bei der Frage über den Ursprung des Bewusstseins mit der von den neuern Physiologen selbst als unstatthaft erkannten Auskunft genugthun: „Wenn unter gewissen Bedingungen Bewegung sich in Wärme verwandelt, warum sollte es nicht auch Bedingungen geben, unter denen sie sich in Empfindung verwandelt?" Darum spürt er den Zeichen eines thierverwandten Ursprungs des Menschen mit besonderm Interesse nach. Darum endlich ist ihm statt der „persönlichen" Gottheit Materie und Bewegung der einzig denkbare Urgrund der Welt. Denn alles, was an die bisherige Theologie erinnern konnte, fällt unter diesen Voraussetzungen vollständig dahin.

Aber nur bis zu dieser Grenze geht seine Beistimmung und die Billigung jener Grundsätze. Denn den ethischen Consequenzen dieser Lehre widersetzt er sich aufs ernstlichste und erklärt die Materialisten in diesem Betreff aus-

drücklich als seine Widersacher; und den jetzt herrschenden Pessimismus bestreitet er aus demselben Grunde mit Eifer und dem gewohnten Scharfsinn. Die freudig vertrauende Ergebung an die im Universum waltende „Ordnung“ und „Vernunft“ predigt er als die eigentliche und wahre Religion. Der Mensch aber sei dasjenige Wesen, in dem jene Vernunft und Güte „persönlich“ werden soll. Die Wärme und Energie, mit welchen er diese Ueberzeugung ausführt, lässt zugleich an ihrer Aufrichtigkeit und Stärke keinen Zweifel.

Dies ist nun die erfreulichste, aber keineswegs die consequenteste Seite seiner Bekenntnisse. Denn schwerlich lässt sich die behauptete „Ordnung“ und „Vernunft“ im Universum in Uebereinstimmung bringen mit jener materialistischen Voraussetzung. Für diese bleibt nur der entschiedenste Fatalismus das letzte Ergebniss. Und noch weniger vermöchte man „freudige Ergebung“ und religiöses Vertrauen jener „Materie“ und ihren mechanischen Bewegungsgesetzen darzubringen. Dies sind nicht blos ethische Widersprüche herbster Art, sondern psychologische Unmöglichkeiten. Der entschlossene Materialist hat das Recht, eine solche Bundesgenossenschaft von sich abzulehnen und Strauss schuld zu geben, dass er selbst noch gar sehr in den alten Halbheiten und theologischen Vorurtheilen befangen geblieben. Und es ist wahr: für die Wissenschaft ist die volle und ganze Consequenz das einzig Zulässige; denn diese erschöpft den Werth eines Standpunktes und führt seine Krisis herbei, während Halbheiten, Compromisse dieselbe verzögern.

Dennoch ist persönlich der inconsequente Strauss uns der Liebenswerthere, der vollsten Anerkennung Würdige; denn dies zeigt ihn von neuem als den charakterfesten, zu seinen Ueberzeugungen frei sich bekennenden Mann, selbst auf die Gefahr hin, mit seinen nächsten Verbündeten in Widerspruch zu gerathen.

Doch möchten wir wünschen, er wäre seiner bisherigen

pantheistischen Weltansicht ganz und consequent treu geblieben, statt sie jetzt mit materialistischen Vorstellungen verquicken zu wollen. Denn dem grossen Gedanken des „Theismus“ von der allwirkenden, wie allerforschbaren „Vernunft“ und „Güte“ im Universum (Bezeichnungen, deren auch Strauss sich bedient) steht allein der blinde und blindmachende Naturalismus feindlich gegenüber, mitnichten der Pantheismus in seiner letzten Ausbildung, welche nur eine unentwickelte Form und Vorstufe des erstern ist.

Doch genug der Vorreden und beiläufigen Betrachtungen! Unser Werk kann und soll sich Bahn brechen nicht sowol durch seine kritischen Ergebnisse, als durch die positive Begründung des grossen Princips, welchem es sich widmet nach dem Masse der Kräfte, die seinem Verfasser dafür zu Gebote standen. Eine bessere Leistung als diese in dem entscheidenden Kampfe um die höchsten Güter der Wahrheit wird er selbst, als der erste, willkommen heissen.

Im Maimonat 1873.

I. H. Fichte.

Inhalt.

Erster Abschnitt.

Unsere Absicht und der kritische Standpunkt des Werkes.

Zweiter Abschnitt.

Begriff und Aufgabe einer „Metaphysik“.

Dritter Abschnitt.

Entwickelung der „Idee“ des Absoluten aus dem Weltbegriffe.

Vierter Abschnitt.

Das Absolute als „Zwecksetzendes" und die ihm entsprechende Weltansicht.

Fünfter Abschnitt.

Die Entstehung eines „Nichtseinsollenden" in Natur und Geschichte. Der wahre „Optimismus".

Sechster Abschnitt.

Grundzüge einer „Theodicee". Allgemeine und individuelle Vorsehung.

Erster Abschnitt.

Unsere Absicht und der kritische Standpunkt des Werkes.

I. Vorbereitende Betrachtungen.

Wie schon das „Vorwort" des gegenwärtigen Werkes andeutete, dürfte mancher vielleicht in ihm einen überwiegend polemischen Zweck vermuthen und auf heftige Kämpfe, auf hitzige Diatriben sich gefasst machen, ebendarum aber auch im voraus Partei zu ergreifen versucht sein nach der einen oder nach der andern Seite, den Neigungen oder Ansichten gemäss, welche er schon fertig dem Werke mit hinzubringt. Ein solcher würde sich irren, ja die wahre Absicht des vorliegenden Versuches einer Verständigung gänzlich miskennen.

Nicht um Angriff oder Tadel handelt es sich hier, sondern um gelassen abwägende Untersuchung. Nicht fertige Ansichten sollen aufeinandertreffen, um in alter, wohlbekannter Weise schliesslich mit gegenseitigen Protesten und mit noch grösserer Verhärtung voneinander zu scheiden, sondern was ein fertiges Definitives erscheint und zu voreilig als abgeschlossenes Ergebniss umhergeboten wird, soll von neuem in den prüfenden Fluss des Denkens gebracht und einem höchsten, gemeinsam abschliessenden (vielleicht

darum allversöhnenden) Ziele entgegengeführt werden. Der eigentlich entscheidende Grundgedanke des Theismus, wie wir zu zeigen hoffen, ist ein so unvermeidlicher, von den verschiedensten Seiten der Betrachtung sich aufdrängender, dass die angeblich entgegengesetzten Standpunkte nur als unreife, mitten in der Untersuchung ins Stocken gerathene Versuche erscheinen müssen, der Frage nach dem Wesen der höchsten Weltursache vorschnell genugzuthun. Das letzte Ergebniss dieser kritischen Entwickelung berichtigt daher, aber erklärt auch zugleich, und entschuldigt so in gewissem Sinne die vorbereitenden Versuche. Die „Gegner", sofern sie philosophischer Art sind und nicht blos persönlichen, vielleicht sogar berechtigten Abneigungen Folge geben, könnten dadurch sich überzeugen, dass sie nur aus ungenügendem Verständnisse des eigentlichen Zieles, welchem auch sie unbewussterweise sich zubewegen, in ihren untergeordneten Ansichten verharrt sind; und ihre „Widerlegung", falls sie rechter und abschliessender Art sein soll, wird nur darin bestehen, sie zur vollständigern Entwickelung ihrer eigenen Gedanken und Voraussetzungen einzuladen, so gewiss sie durch ihr „grundsuchendes" Denken unwillkürlich und unvermeidlich angetrieben werden, dem Sein und dem Wesen einer höchsten Weltursache nachzuforschen.

Dies nun sprechen wir aus und stellen es uns als Aufgabe, nicht im eigenen Namen oder als willkürliche Anforderung, sondern in Kraft des uns allen gemeinsamen Denkens, welches durch sein eigenes Wesen genöthigt gar nicht umhin kann, jenen Gedankengang einzuschlagen, stetig und unwillkürlich zu „metaphysiciren". Darum kann auch die bestimmte Ausführung, die wir dieser allgemeinen Gedankenrichtung hier zu geben gedenken, nicht als eine persönliche Velleität oder als künstlich ersonnene Klügelei gelten. Sie ist lediglich der zum Bewusstsein erhobene Ausdruck des ursprünglichen Denk- und Erkenntnisstriebes. Aber auch unsere weitere Behauptung, dass diese gesammte Denkent-

wickelung nothwendig im Theismus ihren Abschluss finde, — nicht einmal diese ist als eigentlich neu zu bezeichnen, oder für die Paradoxie einer willkürlichen Neigung zu halten. Wir verfolgen darin nur die gesichertsten Wege bisheriger Speculation; aber wir führen sie bis an ihr letztes Ziel und zu ihrem vollständigen Abschlusse.

Dieser Abschluss nämlich liegt schon vorgezeichnet in dem allgemeinen Charakter des Denkens, dessen gesammte Thätigkeit auf zwei Grundprämissen beruht, welche zu bewusster Klarheit zu erheben gerade die Aufgabe einer „Logik" als Erkenntnisstheorie wäre. Es ist zuvörderst der Begriff eines Unbedingten, Ewigen, Urvollkommenen, dessen wir ursprünglich oder vorempirischer- („apriorischer-") weise gewiss sein müssen, indem wir nur von ihm aus und im Gegensatze mit ihm alles empirisch Gegebene als bedingt, endlich, darum höherer Begründung bedürftig zu bezeichnen vermögen. Die im Hintergrunde unsers Bewusstseins und Denkens unablässig sich regende „Idee" des Unbedingten mit einem Worte ist die erste Grundprämisse, von der alles Denken in Thätigkeit gesetzt, durch die es aufs eigentlichste hinausgetrieben wird über alles bedingt Wirkliche, als „endlich" Gegebene, um erst Ruhe zu finden in der Gewissheit eines „Unendlichen", Allbedingenden. (Dies ist der wahrhafte, darum unzerstörbar sich behauptende Sinn des „ontologischen Beweises", welchen Kant, weit entfernt, ihn zu verneinen, gerade in seine Kraft wieder eingesetzt hat durch seinen classischen Beweis von der Apriorität der Idee eines Unendlichen. Aber nicht minder gibt diese geheimnissvolle, aus der Tiefe unsers Bewusstseins immer neu emporsteigende Erregung in unserm Gesammtgefühle, in der Grundbestimmung unsers Wesens auf ebenso denkwürdige Weise ein Zeugniss für sich, dessen gemeinsame Quelle mit dem Grunde jener Denkbewegung sich nicht verkennen lässt. Es ist die untilgbare Sehnsucht, das Gefühl friedloser Leere, das Bewusstsein tiefster Bedürftigkeit, welches uns über alle end-

lichen Zustände und Ziele hinaustreibt, kurz dasjenige, was uns zur Religion leitet, was eben durch diese beschwichtigt werden soll. Hierin liegt, wie man sieht, gar vieles, was tieferer Aufhellung, genauern Verständnisses bedarf; man wird darum wohlthun, diese Probleme für die nachfolgende Untersuchung im Auge zu behalten.)

Ebenso kann dieses Unbedingte nur als höchste Ursache alles Bedingten begriffen werden, indem Bedingtsein, Endlichsein überhaupt nur bedeutet, eines andern als seiner Ursache, abschliessend daher eines Unbedingten, Letzten, als seiner höchsten Ursache zu bedürfen, welche darum zugleich Ursache ihrer selbst und ebendarum das Un-Endliche ist.

(Est ist dasselbe Wechselverhältniss von Unbedingtheit und Bedingtheit, das wir im Vorigen bezeichneten, nur in umgekehrter Folge vom gegebenen Bedingten aufsteigend zum nothwendigen Denken eines Unbedingten. Diese zweite Form enthält den Sinn und die Wahrheit des „kosmologischen" Beweisverfahrens, welches nach seinem Ursprunge wie nach dem hineingelegten Inhalte der vielseitigsten Gestaltung fähig ist. Beide aber, der ontologische und der kosmologische Beweis, sind nichts vom philosophischen Denken erst Ersonnenes, oder die Erfindungen eines besondern Systems, einer bestimmten Schule [etwa eines „veralteten" Dogmatismus, welchen die Kritik längst beseitigt habe oder künftig zu beseitigen vermöchte], sondern sie sind der zum Bewusstsein erhobene Ausdruck der Grundbeschaffenheit und Uranlage des allgemeinen Denkens, oder, wie wir mit Kant es bezeichnen könnten: „eine ursprüngliche Einrichtung unsers Denkvermögens", über welche als etwas für uns Absolutes und Höchstes wir in keinerlei Weise hinauszuschreiten vermögen, um es vor einem noch höhern Richterstuhle der Wahrheit prüfen zu lassen; der unverrückbar feste Augpunkt unsers Gesammtbewusstseins, kurz dasjenige, worauf in letzter Instanz unsere späterhin noch tiefer zu begründende Behaup-

tung von der Unüberschreitbarkeit des „anthropocentrischen“ Standpunktes beruht.)

Diese beiden Grundprämissen enthalten zunächst jedoch ein lediglich formales, bezeichnen ein blosses Begriffsverhältniss, welches im Hintergrunde des denkenden Erkennens ruht, aber keinerlei bestimmte Erkenntniss bietet und somit die Frage übriglässt: ob und zugleich in welcher erkennbaren Weise jenem Begriffsverhältnisse auch ein objectives Realverhältniss zu entsprechen vermag? Die Frage ist ganz allgemeiner Art; und die ältere, ebendarum „formal“ sich nennende Logik beantwortet sie dahin: dass der Inhalt dem Denken durch die Erfahrung gegeben werde.

Aber das in uns ruhende Denken schreitet von selbst unablässig dazu vor, Erkennen zu werden, das Wirkliche denkend zu begreifen. Da kann sich ihm nun nicht verbergen, dass in jenem Causalitätsverhältnisse („Causalitätsgesetz“ gemeinhin genannt — ein insofern unzutreffender Ausdruck, als kein „Gesetz“, keine äussere Satzung hierin dem Denken gebietet oder verbietet, sondern dass lediglich die eigene Grundbeschaffenheit des Denkens darin waltet und wirkt) — wie in jenem Causalitätsverhältnisse noch ein weiteres liege: dass nämlich Ursache und Wirkung, Grund und Folge nach ihrem Inhalte einander entsprechend („analog“ oder „proportional“) gedacht werden müssen, so gewiss in der Wirkung nur das eigene Wesen und die Eigenschaft der bewirkenden Ursache sich darlegen kann, darin sogar zu ihrer nothwendigen Erscheinung kommen muss; dass somit überhaupt aus der Beschaffenheit der Folge das Wesen ihres Grundes erschlossen werden könne.

Hiermit ist nun der ganz allgemeine und in den empirischen Wissenschaften auch gemeinsam anerkannte Erkenntnisskanon erwachsen, dass aus den unserer Erfahrung zugänglichen Wirkungen, unter Anwendung besonderer Schlussformen, man mit sicherm Erfolge auf das Wesen der Ursachen zurückzuschliessen vermöge.

Ebenso bekannt und anerkannt ist es, dass das speculative, „metaphysische“ Denken nach gleichem Erkenntnisskanon verfährt und verfahren darf. Nur sind es keine vereinzelten Thatsachen oder besondere Thatsachengebiete, die es sich aussucht, um sie auf besondere, in begrenztem Erfahrungsbereiche wirkende Ursachen zurückzuführen; es sind vielmehr die Grundursachen, zuhöchst die absolute Ursache, welche es zu erkennen strebt, um gerade dadurch zum „metaphysischen“ Denken zu werden. Nicht aber damit sprungweise abfallend von jenen vorbereitenden Ergebnissen empirischer Wissenschaft, sondern dasjenige nur zu vollenden bestrebt, was auch jene sich zum letzten und eigentlichen Ziele setzt. Denn auch die empirische Forschung hat keine andere Absicht und kennt keinen andern Erfolg, als in dem scheinbar Zufälligen und Veränderlichen der Dinge das bleibend Gesetzliche und Unveränderliche zu entdecken, im chaotisch Verworrenen der unmittelbaren Erscheinungen das verborgen leitende Vernünftige herauszufinden; mit andern Worten: sie ist, mehr oder minder bewusst, aber durch die innerste Natur des Denkens getrieben, mit dem Drange behaftet, „Metaphysik“ zu werden. Darum kann diese, die Philosophie, nichts von sich ausschliessen, was als festes Ergebniss der empirischen Forschung sich bewährt hat. Umgekehrt hat diese ihres innersten Bandes mit der Philosophie, als angestrebter Universalwissenschaft und ihrer darin liegenden unendlichen Aufgabe, stets sich bewusst zu bleiben; denn sie überliefert ihr Beiträge oder Bruchtheile zur Lösung ihrer grossen Aufgabe.

Dies innerste Band beider enthält jedoch ihre gemeinsame Aufgabe, das Wirkliche zu begreifen, d. h. die Welt in allen ihren Theilen als Wirkung oder Offenbarung einer Vernunft wirklich zu erkennen, nicht blos dunkel zu ahnen oder als Postulat zu fordern. Denn der einzige Zweck und wahrhafte Sinn aller Forschung und aller Wissenschaft ist lediglich der, die innere, eigenthümliche Vollkommenheit jeg-

licher Welterscheinung für sich, dann aber auch ihre harmonische Uebereinstimmung mit dem Ganzen der Welt, kurz Vernunft in allen Sphären und Wechselbeziehungen dieser Welt zu entdecken. Und diese innere Vernunft der Dinge, welche die Wissenschaft stillschweigend überall anzutreffen hofft und im Einzelnen rastlos aufsucht, lässt sie auch thatsächlich nirgends im Stiche. Ein pessimistischer Zweifel, eine so oder anders formulirte Weltanklage (man kennt ja genugsam dergleichen philosophisch-elegische Ergüsse!) sind das sicherste Zeichen, dass hier das Denken noch nicht zur Klarheit hindurchgedrungen ist. Es sind eben noch unaufgehellte Probleme, die jenem Scheine zu Grunde liegen. Denn die Zuversicht, dass alles „gut" sei in seiner Art, wenn es nur völlig erkannt werde, ist eine so tiefe und unaustilgbare, eben weil sie in der ursprünglichen Natur unsers grundsuchenden Denkens liegt, dass ein hoher Grad krankhafter Verstimmung dazu gehört, um diese höchst subjectiven Eindrücke und Einbildungen zum Massstabe objectiver Beurtheilung für den innern Werth der Dinge zu machen. Denn die wahren Ursachen, eben weil sie dies sind, erweisen sich auch als die innerlich vernunftgemässen und darum zugleich als die guten. Daran in seiner Allgemeinheit zu zweifeln, ist nicht möglich; denn noch nirgends hat wahrhafte Wissenschaft Mängel und Lücken im wohlgeordneten Zusammenhange der Dinge, oder (nach dem possirlich prägnanten Worte jenes Pessimisten in Goethe's Leben) „Fehler selbst in Gott" zu entdecken vermocht.

Dies alles jedoch, man übersehe es nicht, beruht seinem tiefsten Grunde nach auf — wenn auch bewusstlos bleibenden — theistischen Voraussetzungen. Denn das Zugeständniss eines „gesetzmässigen", jeden Zufall ausschliessenden Causalitätsverhältnisses zwischen den Dingen, dem auch der Naturalismus sich nicht entziehen kann, schliesst stillschweigend die Voraussetzung einer Vernunft oder Vor-

schau, kurz eines intelligenten Princips in sich, ohne welche jener innere Zusammenhang gar nicht möglich und denkbar wäre. Die Philosophie daher, gerade weil sie die wahren und höchsten Ursachen aufzusuchen hat, muss jene dunkeln Voraussetzungen zum Bewusstsein erheben, begründen und rechtfertigen. Sie ist darum ganz von selbst ihrem Ursprunge wie ihrem Ziele nach „theistisch".

Wenn sie ausserdem noch die Erforschung der psychischen Thatsachen ausschliesslich sich vorbehält und wenn sie bisher unbestritten dieses Vorrecht besass, so hat auch dies nur darin seinen Grund, weil (wenigstens im Bereiche der epitellurischen Erfahrung) unzweifelhaft der Menschengeist in seinem Wesen, Wirken und Vollbringen als die höchste, reichste und vollkommenste Welterscheinung begriffen werden muss. Aus demselben Grunde lässt sich daher erwarten, und ist die Folgerung sogar unabweisbar: dass auch das Wesen der höchsten Weltursache, deren Erforschung der Philosophie als specifische Aufgabe obliegt, nur vom Standpunkte dieser höchsten Weltthatsache, und von keinem andern, gründlich und definitiv erledigt werden kann.

Dies die leitenden Grundgedanken, welche die nachfolgende Untersuchung weiter zu führen und in ihren letzten Consequenzen abzuschliessen sich vorbehält. Jene nun, wie man zugestehen muss, verhalten sich in keinerlei Weise abschliessend zu irgendeiner bestimmten Schule oder Partei; sie stellen sich vielmehr in den gemeinsamen Ausgangspunkt aller philosophischen Forschung und präjudiziren im voraus keinerlei Endergebniss. Denn dass diese, wie wir zu behaupten wagten, nothwendig in der theistischen Weltanschauung ihren Abschluss finde, auch darin liegt nichts, was den Verdacht einer subjectiven Voreingenommenheit erregen könnte. Wir überlassen uns nur der allgemeinen Entwickelung des Denkens, aber wagen es auch, zur vollständigen Geltung zu bringen, was in dem eben erörterten Axiom liegt: dass die

höchste Weltursache nur aus der höchsten Weltthatsache richtig zu erkennen sei.

Sogar was wir von den „theistischen Voraussetzungen" behaupteten, die wie eine verborgene Prämisse aller wissenschaftlichen Forschung zu Grunde liegen, so soll auch diese Behauptung mitnichten an die Stelle eines Beweises für die Richtigkeit jener Voraussetzung treten, worüber vorläufig vielmehr die Untersuchung ganz frei bleibt. Sie soll hinweisen auf den eigentlichen Charakter desjenigen, was man immerhin „wissenschaftlichen Instinct" nennen möge, der nur durch das innerlich Vernünftige befriedigt wird, indem allein dies ihm annehmbar erscheint. Es ist der überall scharf hervortretende Unterschied zwischen dem glücklichen die Tiefe erfassenden Entdecker und dem mühsam grübelnden Hypothesensucher, der in kleinliche Nebendinge verstrickt sicherlich das rechte Ziel verfehlt!

Dies könnte an der Schwelle der folgenden Untersuchung vollkommen genügen, um den parteilosen, mitforschenden Leser zur Prüfung derselben einzuladen. Aber auf diese Parteilosigkeit dürften wir bei einem grossen Theile unserer Leser für dasjenige kaum uns Rechnung machen, was hier als Geist und Ziel des Ganzen sich ankündigt. Es herrschen gerade jetzt die seltsamsten Vorurtheile über das, was man freie Wissenschaft, exacte Forschung zu nennen habe, und was nothwendiges Ergebniss derselben sein müsse. „Idealismus" und „Teleologie" sind verpönte Namen geworden, obgleich man von dem, was jener eigentlich sei, sehr unbestimmte und verworrene Begriffe hat, und obgleich sich erweisen lässt, dass man dort sich in vollständiger Unkunde darüber befinde, was die neuere Philosophie unter der „immanenten Teleologie" (der universal sich bewährenden Zweckursache in der Form mechanischen Wirkens) eigentlich versteht und nicht aufzugeben gedenkt, weil es ein durchgreifend bestätigtes Princip der Welterklärung ist. Jener Polemik schwebt bei diesem Worte immer noch die Erinne-

rung an die alte Zweckmässigkeitslehre vor, wie die Popularphilosophie des vorigen Jahrhunderts sie ausbildete. Aber selbst diese, wenn auch im Princip mangelhaft und in der Ausführung oftmals zur Kleinlichkeit herabsinkend, ist doch ohne Frage nicht so gänzlich aller Wahrheit und Thatsächlichkeit entfremdet, als die starre, völlig erfahrungswidrige Leugnung jeder ursprünglichen Zweckbeziehung zwischen dem Weltwesen, ohne deren Voraussetzung nicht das kleinste Ineinanderwirken derselben an sich möglich und für uns denkbar wird.

Der „Theismus" vollends und alles, was nur entfernt daran erinnert, entlockt jenen Führern der Tagesmeinung höchstens ein mitleidiges Lächeln der Ueberlegenheit ob der grenzenlosen Naivetät, an so veraltete Dinge auch nur zu erinnern. Entscheidende Gründe dafür bleiben aus; es ist der gedankenleere Protest gegen ein unbequemes, den Horizont ihrer Untersuchungsweise überschreitendes Princip. Denn den eigentlichen Grundgedanken des Theismus kennen sie so wenig, dass sie ihn weder zu verneinen, noch zu bejahen, noch weniger zu widerlegen im Stande sind.

Unter „Realismus" endlich, zu welchem sie sich bekennen, verstehen sie, wenigstens der Mehrzahl nach, den Glauben an das sinnenfällig Reale, greifbar Wirkliche, welches allein für sie existirt. Und da aus den eigentlich philosophischen Regionen das Axiom ihnen zu Ohren gekommen, dass die echte, consequent durchgeführte Philosophie nur „Monismus" sein könne, überwindend jede Gestalt des „Dualismus", so soll das monistische Princip eben ihr Reales, die „Materie" sein.

An diese zunächst, die mit ihrer Forschung so leicht sich zur Ruhe gesetzt, richtet sich nun nicht unser gegenwärtiges Wort. Denn — wie wir schon einmal anderswo sagten — niemand kann gezwungen werden, dass er aufhöre seicht zu sein, um über das zunächst ihm gewiss Scheinende weiter forschend vorzudringen. Wohl aber können wir

es versuchen, dem noch nicht Abgeschlossenen, Belehrbaren, die innern Gründe darzulegen, welche jenen, die wir soeben als unsere Gegner bezeichneten, den Schein der Gewissheit erzeugen, welchem sie unwillkürlich vertrauen, und der sie da einen Ruhepunkt des Denkens finden lässt, wo die Untersuchung der wahren Gründe erst zu beginnen hat. Denn weit entfernt, ihnen den Werth eigentlicher Gegnerschaft zuzugestehen, kennen wir gar wohl die wahren Ursachen jener Unzulänglichkeit und hoffen, sie klärlich ihnen aufzudecken. Jene Ruhepunkte sind, wie sich zeigen wird, zumeist ungelöste oder zum Schweigen gebrachte Probleme, die man für Endergebnisse gehalten.

II. Die Philosophie des Naturalismus. „Physik und Metaphysik."

Ueber die wissenschaftliche Bedeutungslosigkeit des eigentlichen, vulgären „Materialismus", der so sich nennenden „Stoff- und Krafttheorie", hier noch ein philosophisches Gutachten zu geben, ist wol überflüssig geworden, denn sie ist vollständig gerichtet auf dem eigenen Boden, dem sie als unreife Frucht entstammte, auf dem Boden der Naturwissenschaft. Die neuere physiologische Sinnentheorie hat sie mittelbar aus dem Grunde widerlegt, indem sie zeigt, dass alle Eigenschaften und „Kraft"-wirkungen, welche man einem für ein Objectives gehaltenen „Stoffe", einer „Materie" beilegt, durchaus nichts anderes sind, noch sein können, als das Product lediglich subjectiver Empfindungsprocesse, dass „Stoff", „Materie" nur die Summe unserer äussern Empfindungen bezeichne, die auf ein Reales übertragen werden, dessen „Ansich" ein vorerst noch unbekanntes, aber durch sinnliche Prädicate überhaupt nicht zu bezeichnendes X sei. „Stoff" gehört mit allem, was ihm zugeschrieben

wird, dem Gebiete der Phänomenalität an, ist selbst ein Problem, welches der Erklärung bedarf, aus dem daher folgerichtig nichts anderes erklärt werden kann. Die psychischen Bewusstseinsprocesse vollends auf Stoffwirkungen eigenthümlicher, „aber noch nicht ermittelter" Art zurückzuführen und dies Erklärung derselben zu nennen, ist darum schon aus methodologischen Gründen ein unstatthafter Versuch. Denn was erweisbares Product des empfindenden Bewusstseins ist, kann umgekehrt nicht selbst für die Ursache dieses Bewusstseins gehalten werden. Darum dürfen wir über alle solche Erklärungsversuche, mit welcher Zuversicht und Keckheit der Phrase sie auch vorgetragen werden, getrost zur Tagesordnung übergehen. Eher könnte man die moderne Stoffvergötterung dem Fetischismus vergleichen, der allerdürftigsten Gestalt religiösen Bewusstseins; denn beide verehren das Nächste, Niederste, sie haften am blossen Phänomen.*)

Dagegen haben wir mit besonderer Genugthuung zu verzeichnen, dass auf dem Gebiete der Naturforschung selbst jene grobsinnliche Atomenlehre aufgegeben zu werden scheint, dass man sich dem Begriffe „dynamischer Atomistik" annähert, ähnlich wie wir sie in der „Anthropologie" zu begründen suchten, nur freilich nicht auf der metaphysischen Grundlage, welche uns dort als Unterbau diente und uns befähigte, noch andere, weiter reichende Folgerungen aus jener Hypothese zu ziehen, als es hier gelungen scheint. Jetzt sollen jenen Naturforschern die Atome nicht mehr die alten, den leeren Raum erfüllenden, in ihm sich zusammenballenden und trennenden, selbst aber nicht mehr theilbaren „Körper-

*) Zur Erläuterung und Begründung des Vorstehenden müssen wir auf die „Psychologie" verweisen, welche diese Fragen, mit ausdrücklicher Berücksichtigung der neuesten physiologischen Forschungen, nach allen Gesichtspunkten verhandelt hat. Vgl. „Psychologie", Bd. II, Leipzig 1873, Kap. VI, §§. 124—149: Die Frage nach der „Seele" als Realwesen und als Bewusstseinsquelle.

chen" sein, deren Gesammtheit man eben „Stoff", „Materie" nannte. Sie sind selbst ein unsinnliches Reale, so gewiss sie als Ursache der sinnlichen Phänomene gelten müssen. Sie sind „Kraftcentren", „Kraftpunkte", deren combinirte Wirkungen nach bestimmten Gesetzen jene Phänomenalität erzeugen, welche sich unsern Sinnen als ausgedehnte Körperwelt, als Stoff und Materie darstellt. Ja um dieser ursprünglichen Idealität der Atome willen — so folgern jene Naturforscher weiter — kann man geneigt sein, ihnen allen ein Analogon von Empfindung und Willen beizulegen, sodass sie gleich ursprünglich und zufolge ihrer allgemeinen Naturanlage nach innen psychisch zu wirken vermögen, nicht blos zu äusserlichen Leistungen, Bewegungen, Lagerungen, überhaupt zu blos objectiven (bewusstlos bleibenden) Wirkungen befähigt sind. Der Grund aber zur Annahme einer solchen Allbeseelung der Atome soll darin zu finden sein, dass überhaupt nur so das Empfindungsleben (in der Thier- und Menschenwelt) erklärbar werde. Denn das „Bewusstsein" in all seinen mannichfachen Erscheinungen sei nichts anderes als das „Summationsphänomen" der elementaren Atomempfindungen. Diese Empfindungssummen erwachsen durch Wiederholung allmählich zu „Vorstellungen". Diese durch gleiche Wiederholung verstärken sich zu „Vorstellungsdispositionen" im Nervencentralorgan, welche aus demselben Grunde zuletzt „erblich" werden können. Was man Instinct, Charakter, Wille, Handlungsweise nennt, sind eigentlich nur solche durch Vererbung gebildete, durch äussere Naturwirkungen verschiedenartig modificirte „Hirnprädispositionen". Es ist dies, wie ausdrücklich bemerkt wird, die Descendenztheorie Darwin's, angewendet auf Psychologie.

Das solchergestalt aus blos atomistischen Empfindungselementen allmählich zu Vorstellen und Bewusstsein herangebildete Menschenwesen wird nunmehr durch das Bedürfniss der Mittheilung getrieben, die Sprache zu erfinden, welche darum, als Product des Bedürfnisses, selbst etwas

Vielmehr ist es die naturwissenschaftliche Seite des Werkes und der Versuch, von hier aus „den Dualismus zu überwinden", welcher uns der Aufmerksamkeit werth scheint. Indess wird der so scharfsinnige, in seiner Art mit so unleugbarer Consequenz voranschreitende Verfasser vielleicht zugeben, dass wenn er überhaupt mit dem Gedanken dynamischer Atomistik sich vertraut gemacht hat, dieses einmal zugestandene Princip noch weiterer Ausbildung fähig sei und noch umfassendern Consequenzen Raum gebe als denen, welche er vorerst darin gefunden. Und er scheint uns der Mann dazu, diesen Consequenzen sich nicht zu verschliessen, gerade weil er consequent zu verfahren liebt. Eben dies lässt uns eine Verständigung hoffen, welche wir bei dem gegenwärtigen, aus Unklarheit über die ersten Principien entsprungenen und darum durchaus unfruchtbaren Kampfe zwischen „Naturalismus" und „Idealismus" durch Klärung jener Principien in vielem Betracht für heilbringend erachten.

Da können wir nun nicht umhin zu bedauern, dass durch jenes Zugeständniss zwar ein Gutes verheissender Anfang gemacht, dass aber dabei auf halbem Wege stehen geblieben sei. Wenigstens die Einsicht ist erreicht — und diese ist von entscheidendster Bedeutung — dass Stoff, Materie, überhaupt die „Sinnenwelt", dem Gebiete der Phänomenalität angehören, dass hier die wahren Ursachen gar nicht zu finden seien. Diese sind überhaupt nicht mehr physischer Art, sondern (das so vielen verhasste Wort muss ausgesprochen werden) sie tragen „metaphysischen" Charakter; d. h. die wahren Gründe der sichtbaren Veränderungen sind gar nicht in den nächsten gleichfalls sichtbaren Ursachen zu suchen, wie die gemeinsinnliche Erfahrung es wähnt (wir erinnern nur an Hume's durchschlagende Kritik der gewöhnlichen Causalitätsbegriffe), sondern das eigentlich Wirkende ist ein hinter der Sichtbarkeit verborgen wirksames, unsinnliches („transscendentales") Reale, über

dessen Wesen (Einheit oder Vielheit, qualitative Gleichheit oder Verschiedenheit) nur das Denken durch Rückschluss aus der Beschaffenheit dessen, was sinnlich vorliegt, gewonnen werden kann, dessen Erforschung überhaupt jedoch nicht mehr Aufgabe der blossen Physik zu sein vermag.

Mit Einem Worte und ganz allgemein gesprochen: Die Physik fordert und bedarf zu ihrer eigenen Ergänzung einer „Metaphysik", aufsuchend die unsichtbaren Gründe der sichtbaren Dinge und ihrer Veränderungen; wobei wir vorerst dahingestellt sein lassen können, ob eine solche Wissenschaft bereits existire mit festen, nicht mehr blos hypothetischen Ergebnissen, oder ob sie noch gesucht werden müsse, endlich ob die Beschaffenheit und Kraft unsers Denkens überhaupt einer solchen Aufgabe gewachsen sei. Aber wie dies alles vorerst sich auch verhalte (die nachfolgende Untersuchung wird darüber zu entscheiden haben), der blos präliminare Charakter der Physik als solcher bleibt dabei unverändert. Sie ist nichts mehr und kann nichts mehr sein wollen als die Erforschung der „Gesetze" der Phänomenalität (der sogenannten „Naturgesetze").

Hier sei nun in Erinnerung gebracht, dass die besonnene, „exacte" Naturforschung sich dieses Verhältnisses vollkommen bewusst sei, ja dass sie es ausdrücklich anerkenne und ausspreche. Auf allen ihren Blättern bezeugt sie, mittelbar oder ausdrücklich, dass sie nicht wisse und auf dem Boden der Beobachtung und des Experiments auch niemals erfahren könne, was der letzte Grund der „Schwere", der Gravitation der Weltkörper, der magnetischen, elektrischen, chemischen Processe sei, deren constante Hergänge in der Sinnensphäre zwar sie vollständig darzulegen vermag, deren eigentliches Wesen aber ihr unbekannt bleibt. Was man Naturgesetze nenne, bezeichne eigentlich nur die constante und unveränderlich zu beobachtende Folge von äusserlichen Ursachen und Wirkungen, deren inneres Wie und Warum man nicht kennt. Die Frage: warum dies so sein müsse,

bleibt unbeantwortet; ja sie wäre ganz bedeutungslos und überflüssig für diesen Zusammenhang, welcher nur festzustellen hat, wie es schlechthin ist.

Aber noch mehr! Der für die Physik epochemachende Satz von der „Erhaltung der Kraft", welcher die glänzendsten Ergebnisse herbeigeführt und die kühnsten, dem äussern Sinnenschein widerstreitendsten Entdeckungen begründet hat, welcher zudem in seiner Bedeutung und Anwendbarkeit auch für die Psychologie die weitreichendsten Folgen enthält; — er ist seinem Ursprunge und seiner wahren Bedeutung nach ein metaphysischer Satz und nur hier zu apodiktischer Beweisbarkeit zu erheben. Die folgende Untersuchung wird sich daher noch ausführlich mit ihm zu beschäftigen haben, um ihm den umfassendern Ausdruck zu geben: dass alles Reale als solches ein Beharrliches, Unzerstörbares sei. Innerhalb der Physik bleibt er eine blosse Hypothese, ein zwar durch seine innere Wahrheit unmittelbar einleuchtendes Axiom, welchem hier aber die strenge Beweiskraft fehlt. Er steht auf dem Uebergange von der Physik zu einer nothwendig von ihr zu postulirenden (metaphysischen) Erforschung der letzten Gründe des Phänomenalen. Er ist ein Beleg und ein unwillkürliches Zeugniss, wie sie Probleme anregt, welche sie selber nicht zu lösen vermag, und auf Wahrheiten fusst, die für sie unbewiesene Voraussetzungen bleiben.

Hier nun leuchtet wol ohne Widerrede ein, wie ungereimt es sei, so sehr es auch zur Tagesmeinung geworden sein möge: die Philosophie von der Physik aus reformiren zu wollen oder zu behaupten, dass sie blosse Naturforschung werden müsse, um fortzubestehen. Man kann die Möglichkeit einer Philosophie, einer Erforschung der höchsten Gründe überhaupt, sei es bezweifeln, sei es gänzlich verneinen; aber man kann ihr keine andern Aufgaben unterschieben als die, welche gerade ihr Recht der Existenz begründen.

Wenn man über die augenblickliche Parteierhitzung

kälter geworden, wird es vielleicht einmal seltsam erscheinen, dass in Deutschland, der Nation der Denker, der „Metaphysiker", die Behauptung im Ernste auftreten konnte: „Metaphysik" müsse durch „Physik" ersetzt werden. Möchten doch jene wohlmeinenden Reformatoren der Philosophie einen Augenblick sich besinnen, dass, indem sie von „Kraft" und „Stoff", von „Ursachen" und „Wirkungen", wahren oder falschen, wirklichen oder nur scheinbaren, von „letzten Gründen" und blossen „Mittelursachen", von „Mechanismus" und „Teleologie", überhaupt also vom grossen Gegensatze zwischen Wesen und Erscheinung sprechen, sie gar nicht umhin können, mit rein philosophischen Begriffen zu verkehren. Sie bringen somit, ohne es zu merken, die wohlbekannten metaphysischen Kategorien in Anwendung, aber mit derselben Ungenauigkeit, wie sie im gewöhnlichen, nicht philosophischen Bewusstsein vorhanden sind und gehandhabt werden, ohne Einsicht in ihre schärfern Unterscheidungen und ohne Kritik über ihre richtige Anwendung. Bedächten daher jene angeblichen Wohlthäter der Philosophie, was sie eigentlich wollen, d. h. was sie wollen sollten, so müssten sie umgekehrt alle ihre Autorität aufbieten, um die Philosophie als die ihnen unentbehrliche Grundwissenschaft, gleich der Mathematik, im Ansehen zu erhalten, zunächst aber selbst sich bemühen, dasjenige von ihr zu lernen und zu gründlicher Anwendung sich anzueignen, was die Philosophie schon jetzt von ihren Ergebnissen mit Zuversicht ihnen darzubieten vermag.

Nach dieser allgemeinen Erörterung, welche kaum einem Widerspruche begegnen möchte, kann man zugleich ermessen, wie befremdend dem Kundigen, mit dem wahren Begriffe der „Teleologie" Vertrauten, die Behauptung erscheinen müsse: dass durch Darwin's „Descendenztheorie" die alte teleologische Ansicht verdrängt und überflüssig geworden sei. Umgekehrt behaupten wir: dass die Erfahrung, wie das Stärkere, Mächtigere, in sich Vollkommenere „im Kampfe

ums Dasein“ sich erhalte, dem Schwächern, weniger Ausgestatteten gegenüber, sodass nur jenes übrigbleibt und sich forterbt, das Geringere aber verschwindet, vielmehr ein einleuchtendes Beispiel, ein besonders überzeugender Beleg sei für den Begriff des innern, den Weltwesen eingebildeten, unwiderstehlich an ihnen sich erwahrenden „Telos“. Denn es ist der factische Beweis von der angeborenen Stärke und darum auch vererbbaren Unverwüstlichkeit jeglicher in sich geschlossenen, mit den rechten Mitteln (Organen und Instincten der Selbsterhaltung) ausgestatteten Eigenthümlichkeit, welche die „innere“ Zweckmässigkeit des Weltwesens ist.

(Welche ganz andere bedeutungsvollere Stellung wir dem Grundgedanken beilegen, der durch Darwin's Lehre wenigstens mittelbar angeregt worden, der Gedanke einer innern Steigerung und fortschreitender Perfectibilität im Ganzen der Erdentwickelung, dies wird im Folgenden zur Sprache kommen. Wir sind durch diesen Begriff gerade in den Mittelpunkt einer teleologischen Welterklärung hineinversetzt, welcher Darwin's Lehre nicht direct widerspricht, wohl aber sie unbeachtet zur Seite gelassen hat. Vgl. V, §. 85.)

Wenn dies alles in den folgenden Untersuchungen eine weitere Begründung zu erwarten hat, so ist doch hier schon deutlich zu erkennen, dass die „Descendenztheorie“, ganz abgesehen von der Frage nach den Grenzen ihrer eigenen Anwendbarkeit zur Erklärung der Veränderungen in der organischen Welt, für sich selbst den philosophischen Begriff der Teleologie gar nicht berühre, indem sie ebenso wenig auf die rechte Erledigung desselben Einfluss haben kann, als an seine Stelle zu treten vermag. Der Begriff des „Zweckes“ ist lediglich ein metaphysisches Problem. Die Physik, die durchaus nur mit der Causalität des Geschehens zu thun hat, kann ihn weder bestätigen noch widerlegen. Der Rath daher liegt nahe und er wird nicht zum ersten male von uns ausgesprochen, dass man der Philosophie

selber es überlassen möge ihre Angelegenheiten zu besorgen, ohne dies Geschäft durch ungebetene Vorschläge oder Einreden zu unterbrechen.

Eine ähnliche Warnung möchten wir fürwahr auch der andern Behauptung entgegenhalten: dass durch die Hypothese von der allgemeinen Empfindungsfähigkeit der Atome der alte Dualismus überwunden sei. Von der Brauchbarkeit jener Hypothese zur Lösung der psychologischen Probleme reden wir nicht an dieser Stelle, da wir anderswo hinreichend gezeigt zu haben glauben, dass niemals aus blosser Empfindung das Phänomen des Bewusstseins, noch weniger des Selbstbewusstseins erklärt werden könne, ingleichen, dass die Einheit des Bewusstseins, das starke und selbstgewisse Gefühl unsers „Ich“, unserer persönlichen Identität, in keinem Falle durch blosse „Summation“ atomistischer Empfindungen zu Stande komme.

Wir fassen hier die allgemeine, die metaphysische Seite der Frage ins Auge, da sie von vorbereitendem Interesse für die folgende Untersuchung ist. Der alte Dualismus beruhte auf dem Gegensatze zwischen Denken und Sein, Bewusstsein und Bewusstlosem, zwischen Geist und Natur, Idealem und Realem. Dieser ganze Gegensatz ist verschwunden auf dem gegenwärtigen, auch von uns vertretenen Standpunkte der Philosophie. Wir besitzen einen Realismus, welcher die Rechte und die Forderungen des Idealismus vollständig befriedigt, oder umgekehrt, der Idealismus hat seinen realistischen Boden und darin seine festeste Begründung gefunden. Es gibt keinen „reinen“, natürlichen Geist, eine blosse, realitätslose Abstraction der Schule, in welcher der alte Spiritualismus gefangen lag. Und abermals: was man „Natur“ nennt, jenes Reale, welches der sinnlich erscheinenden Körperwelt zu Grunde liegt, ist auf seiner untersten Stufe (der „unorganischen“ Natur) zwar nicht eigentlicher Empfindung fähig (eine phantastische, durchaus unerweisbare, zudem völlig überflüssige Hypothese). Wohl aber zieht

eine ursprünglich ihnen eingebildete Zusammengehörigkeit und ergänzende Wechselbeziehung die Einzelatome zueinander. Denn nur unter Voraussetzung einer solchen idealen Einheit (und eben dies war der gründliche Gedanke Leibnizens, den er als „vorausbestimmte" Harmonie bezeichnete; zugleich die Grundlage aller wahren Teleologie), nur unter dieser Voraussetzung lässt sich die Möglichkeit jenes realen Verhältnisses begreifen, was wir als Anziehung und Abstossung in der Körperwelt wirksam sehen.

Diese ideale Wahlanziehung, die jedem sogenannten Atom innewohnt, kann nun wol als dunkle Spürung, als unterstes Analogon von Empfindung gedeutet werden. Aber es fehlt, was sie zur eigentlichen Empfindung machen könnte, die sich selbst erfassende und damit verdoppelnde (Sich empfindende) Einheit eines Seelischen. Denn wohl zu beachten bleibt, dass alle Empfindung unmittelbar und zunächst nur Selbstempfindung, sich erfassende Selbstverdoppelung ist, die erst mittelbar und nur in Bezug auf sich selbst das „Andere" empfindet. Und dies gilt bis zum eigentlichen Bewusstsein hinauf, dessen unmittelbares und feststehendes Object nur das eigene, sich selbst erleuchtende Realwesen der Seele ist, mittelbares und wechselndes Object dagegen, was vom „Andern" ausser ihm dem Bewusstsein sich bietet. Wir laden dazu ein, diese Fundamentalsätze des wahren Realismus und der einzig haltbaren Psychologie reiflich zu erwägen, um allen phantastischen Versuchen einer materialistischen Erklärung psychischer Phänomene für immer, sowie einem veralteten Spiritualismus abzusagen.*)

Bedeutungsvoll und hochbelehrend, um gerade die Ueberzeugung vom teleologischen Zusammenhange der Dinge zu gewinnen, ist es nun, an der Hand der Beobachtung die Stetigkeit kennen zu lernen, in welcher Art, parallel mit der

---

*) Die vollständige Begründung jener Sätze gibt unsere „Psychologie", Bd. I und II, 1864—73 (Leipzig), auf welche wir verweisen.

Ausbildung und Höhe der Organisation (aber keineswegs hervorgebracht oder bewirkt durch dieselbe), das innere, sich selbst erfassende Leben der „Seelen" immer reicher sich entwickelt, bis zum eigentlichen Bewusstsein und Selbstbewusstsein eines „Geistes" hinauf, dessen specifischer Unterschied (nicht Gegensatz) zu den Vorstufen jener seelischen Erscheinungen desto sichtbarer hervortritt, je mehr der Begriff einer Stetigkeit festgehalten wird, welcher zugleich die stufenweisen Unterschiede und Steigerungen nicht ausser Acht lässt. Ein Sprung oder ein „Dualismus" ist hier nirgends zu entdecken, darum auch nicht zu „überwinden". Denn in allen diesen seelischen und geistigen Wirkungen, von der untersten bis zur höchsten, ist die Grundlage die gleiche: ein eigenthümlich ausgestattetes Realwesen, welches teleologisch zugleich in die geordnete Reihe verwandter, aber unterschiedener Weltwesen hineingehört. Dieses ist nicht Hypothese, sondern der Gesammtausdruck der Erfahrung; und die physiologische Seite daran hat die Wissenschaft schon seit Jahrhunderten beschäftigt. Denn nach Aristoteles' grossem und in seiner Grundauffassung bahnbrechendem Werke „über die Seele" haben alle Leistungen vergleichender Physiologie und darauf gegründeter Seelenlehre diesen Begriff einer Stufenreihe der organischen Wesen nur befestigt, weiter ausgebildet, mit reicherm Inhalte ausgestattet. Was wir an unserm Theile hinzugethan, darf sich nicht Krönung des Gebäudes nennen; sondern es macht nur den Anspruch, das unübersehbar reiche Erfahrungsmaterial in sein einfaches Gesammtergebniss zusammengefasst zu haben, um dadurch zugleich für die Psychologie und die ganze philosophische Weltauffassung entscheidende Resultate zu ziehen. Dass und warum dies bisher noch nicht in ausreichender Weise geschehen, davon wird im Folgenden weiter zu reden sein; denn darin ist zugleich die Frage nach der ausschliesslichen Berechtigung des „Theismus" mit enthalten.

Hier nun wäre der einzige Dualismus, von welchem

noch die Rede sein könnte, die zwiefache Auffassung des Realen und allein Existirenden, als „phänomenale“ und als „reale“ Welt. Aber auch dies ist kein wahrhafter Dualismus, kein objectiver Wesensunterschied, sondern nur die verschiedene Bewusstseinsform, in der eine und dieselbe Welt uns erscheint; einmal durch das Organ sinnlicher Empfindung; und dieses Bild verlässt uns nie während unsers eigenen Sinnenlebens; andererseits durch die Erhebung in das Denken, zum Begriffe des eigentlich Realen und der wahren Ursachen.

Aber nicht blos im Theoretischen, sondern ebenso im Gefühle und im Willen ist eine solche bewusste Einkehr und Erhebung vom blos Phänomenalen ins („übersinnlich“) Reale dem menschlichen Geiste gestattet, der eben darum Geist sich zu nennen das Recht hat, nicht blos Seele. Dort ist es Religion, hier ist es ethisches Wollen und Vollbringen, zwei reiche Gebiete, auf die wir hier nur hinzuweisen haben, um die Sphäre des specifisch Menschlichen zu bezeichnen und zur Evidenz zu bringen, dass es ganz vergeblich wäre, jene gewaltigen Geistesmächte aus blosser „Natur“ (die in ihrem Ansich selbst ein viel Höheres und Tieferes ist, als jene Oberflächlichkeit sich einbildet), d. h. aus blossen Stoffmischungen und Stoffwirkungen erklären zu wollen, so gewiss jener Stoff selbst ein blos Phänomenales ist, und so gewiss das „Reale“, welches man in demselben gefunden zu haben glaubt, selbst nichts Sinnenfälliges oder durch sinnliche Prädicate zu Bezeichnendes sein kann.

Hierdurch nun hoffen wir, wenigstens für den gegenwärtigen Zusammenhang, der natürlichen Auffassung der Dinge ihr Recht gethan, aber auch ihre absolute Grenze angewiesen zu haben. Philosophie auf sie zu gründen, ist innerer Widerspruch; denn sie ist selbst Problem, das durch Philosophie erst zu Erklärende.

III. Die Schopenhauer'sche Lehre.

Nach dieser Seite hin abgefunden, dürfen wir uns doch nicht verbergen, dass aus dem Schose der Philosophie selbst der Teleologie und der gesammten theistischen Weltansicht ein ernster und beachtenswerther Feind erwachsen sei — beachtenswerth gerade darum, weil er Probleme zum Ausgangspunkt nimmt, welche man bisher geflissentlich zur Seite liess, oder wenn man ihren tiefen Ernst anerkannte, sie durch eine (übrigens uralte) Hypothese mehr zu verwischen als zu erklären suchte, welche die Voraussetzungen des Theismus nicht in Gefahr brachte.

Wir bezeichnen jenen Gegner genugsam, wenn wir ihn den philosophischen Pessimismus nennen, und ebenso üben wir nur einen Act der Gerechtigkeit, wenn wir dem Urheber oder Erneuerer dieser Weltansicht ein bedeutendes Verdienst für die Gegenwart zugestehen, gerade darum, weil er an jene Probleme wieder erinnert und mit ätzender Schärfe ihren tiefdringenden Stachel uns hat fühlen lassen. Nicht die Lehre Schopenhauer's als solche ist es, der wir diesen Werth beilegen; denn weder als consequent durchgeführtes Gedankensystem im ganzen betrachtet, noch in ihren besondern Ergebnissen hat sie die Prüfung bestanden.

Vielmehr was ihr für den gegenwärtigen Zusammenhang Bedeutung gibt, ist ein Doppeltes. Sie bestreitet den Begriff der „Teleologie“ und damit zugleich die theistische Weltansicht, nicht sowol mit ausreichenden dialektischen Gründen, als mit Thatsachen, durch den Hinweis auf die Mängel und das Elend alles endlichen Daseins, und sie schliesst ab in einer zwar von Trauer umhüllten, aber erhabenen Resignation und Verleugnung dieser Endlichkeit sammt ihren tief ungenügenden Befriedigungen. Dieses ist die negative, aber durchaus anzuerkennende Seite einer ganzen und vollen Wahrheit; und eben diese oder wenigstens das Bedürfniss einer solchen tritt um so kräftiger hervor, je mehr jene

Leerheit, jener Mangel an Realität fühlbar wird. Gerade die überzeugende Kraft und Wahrheit, mit welcher die Nichtigkeit alles Endlichen, als solchen, dort eindringlich gemacht wird, verleiht Schopenhauer's Werken den Zauber der Popularität, den sie mit Recht ausüben, und der so viele bedeutende Geister zu ihren Freunden und Anhängern gemacht hat. Sie ist als „Philosophie der Verzweiflung" bezeichnet worden. Deshalb fordert sie um so dringender eine Philosophie, die, jenes Wahre anerkennend, zugleich die ganze Wahrheit zeige und so die Wunden heile, welche die halbe Wahrheit geschlagen. Diesen Wendepunkt philosophisch durchzusetzen, wie er menschlich oder praktisch in der von Schopenhauer verschmähten Religion enthalten ist, muss unsere nächste Aufgabe sein.

Zu diesem Behufe bedarf es hier nicht mehr einer Gesammtkritik jener Lehre. Ausser demjenigen, was wir selbst dafür geleistet, in unserer „Geschichte der Ethik"*) und bei andern Gelegenheiten, genügt es auf die Monographien von Haym und Seydel zu verweisen, oder, da diese der sehr ungerechte Vorwurf getroffen, blosse Parteischriften zu sein, dürfen wir auf die weit frühere (im Jahre 1820 erschienene) Beurtheilung Herbart's uns berufen**), welche mit eindringender Schärfe die Incohärenzen, Willkürlichkeiten und innern Widersprüche blossgelegt hat, in welche das System sich verstrickt. An dieses Urtheil Herbart's ist um so mehr zu erinnern, je weniger Schopenhauer's Freunde von demselben Kunde genommen zu haben scheinen.

Bei einer Philosophie gleich der Schopenhauer's, welche nach Inhalt wie nach Darstellungsweise so stark den Charakter persönlicher Confession an sich trägt, die so sehr, besonders in ihren ethischen Lehren, die Spuren individueller

---

*) „System der Ethik" (Thl. I, 1850). „Die philosophischen Lehren von Recht, Staat und Sitte etc.", I. Buch, VII. Abschnitt: „Schopenhauer", S. 394—415.

**) „Herbart's Sämmtliche Werke" (1852), XII, 369—391.

Stimmung, der Neigung oder Abneigung bis auf eigentliche Idiosynkrasien herab verräth, — da ist es wol verstattet, ja es wäre vielleicht das beste Mittel, ihrer Eigenthümlichkeit gerecht zu werden, wenn wir den tiefsten Erklärungsgrund und die erste Quelle derselben in jenen unwillkürlichen Ausbrüchen aufsuchen, in denen mehr der Mensch als der Philosoph seine innerste Denkweise darlegt. Er bezeugt wiederholt und unter den verschiedensten Wendungen, dass der „Optimismus", welcher für ihn zugleich die Lehre des Theismus in sich schliesst, nicht blos eine unhaltbare und seichte, sondern wahrhaft ruchlose und verabscheuungswürdige Denkweise sei. Wir finden dieses Bekenntniss, so paradox zunächst dies scheinen möge, tief und wahr; auch liegt ohne Zweifel der bitterste Ernst ihm zu Grunde und wir dürfen in gewissem Sinne es bestätigen. Der Weise, der Fromme urtheilt ganz ähnlich über den Weltverlauf, eben weil er ein Höheres kennt und ein Tieferes erblickt hinter jenem oberflächlichen Scheine. Und im Gebiete der philosophischen Forschung ist dieses Bekenntniss fast zu allen Zeiten laut geworden, aber in Gestalt eines Problems, eines zu lösenden Räthsels, keineswegs als eine absolute nicht weiter zu erklärende Thatsache. In der Weise aber, wie Schopenhauer dieses Problem erfasst hat und wie er darüber abschliesst, liegt ein Selbstwiderspruch, welcher sein ganzes Gedankensystem von innen her auflöst und Lügen straft.

Wir erklären uns näher. Woher doch — so müssen zunächst wir fragen — stammt dem Philosophen die Ueberzeugung, dass die Welt nicht so beschaffen sein solle, als er dennoch sie vorfindet? Nach welchen Prämissen vollzieht er selber dieses ihm durchaus evidente, „von selbst sich verstehende" Urtheil? Ebenso wie kommt es, dass er stillschweigend aber sicher darauf rechnet — zugleich in dieser Voraussetzung sich nicht täuscht — dasselbe Urtheil über jenes Sollen und Nichtsollen bei jedem andern anzu-

treffen, welchem er „gesundes Gefühl und unparteiisches Denken" zutraut, dass er mit ihm urtheilen müsse: manches im natürlichen und im moralischen Weltverlauf könne nur als ein Uebel und als ein Böses bezeichnet werden?

Die Prämissen zu diesem unbedingten und von gemeinsamer Uebereinstimmung getragenen Urtheil können gerade darum nicht aus Erfahrung geschöpft sein, nicht als das Product irgendeiner Gewöhnung oder eines Uebereinkommens gelten; denn umgekehrt sind sie der einzig mögliche Grund jener Uebereinstimmung. Sie sind mithin „apriorischen" Ursprungs, sie bezeichnen ein „Ideal", ein Seinsollendes und darum auch (in irgendeinem noch näher zu bestimmenden Sinne) ein Seinmüssendes.

Hiermit steht nun zuvörderst fest, dass mit den höhern Anforderungen, welche wir an den gegebenen Weltzustand als einen theilweise nicht seinsollenden machen müssen, wenigstens für den Begriff oder idealer Weise, die Gewissheit einer höhern Realität, einer „bessern Welt" gegeben sei. Der „Optimismus" ist wenigstens ein stetes, unabtreibliches Postulat des Denkens und des Gemüthes, denn die „bessere Welt" ist wirklich nach ihren idealen Grundzügen im Gemüthe schon vorhanden, und dem Willen ist sie ein seinsollendes, vielleicht zu erreichendes Ziel („Zweck"). Die pessimistische Weltauffassung dem gegenüber kann nur als ein zu lösendes Räthsel, ein Problem, als eine zu vernichtende Täuschung angesehen werden; und wer mit ihr seine Philosophie, seine Weltansicht abschliesst, bis zur extremen Behauptung einer Verneinung des Willens zum Leben, als dem letzten Ziele alles Daseins, der endet im tiefsten Selbstwiderspruche, in der willkürlichsten Ungereimtheit; und dies gilt von jeder pessimistischen Weltansicht, die da Philosophie zu sein behauptet, welchen Begriffsausdruck sie auch sonst sich geben möge.

Dann aber ist zweitens in jenem Gegensatze eines Seinsollenden und Nichtseinsollenden, welcher offenbar auch der

pessimistischen Auffassung zu Grunde liegt, nothwendig der Gedanke eines Höhern und „Bessern", was an die Stelle des Nichtseinsollenden zu treten hätte, kurz der allgemeine Begriff eines zu erreichenden Zieles und eines an sich werthvollen (Welt-) Zweckes mitenthalten, welcher auch den (Welt-) Dingen verschiedenen Werth verleiht, je höher er sich an ihnen darstellt. Dieser ursprüngliche Massstab des Urtheils, dieses Vernunftideal, wie Kant es bezeichnet, welches man der Beurtheilung des Werthes der Dinge zu Grunde zu legen genöthigt ist (was darin umfasst sei und welche Unterschiede und Steigerungen dieser Begriff enthalte, wird die folgende Untersuchung lehren) — dies alles ist nun gerade im allgemeinen Begriffe der „Teleologie" zusammengefasst und als der eigentliche Inhalt ihrer Aufgabe zu bezeichnen, aus welchem, wie aus einem immer höher und reicher sich entfaltenden Keime, die Weltansicht des Theismus sich entwickelt und als allein vollgenügendes Endergebniss stehen bleibt. Schopenhauer, und nicht er allein, sondern der Pessimismus überhaupt, sobald er den letzten philosophischen Abschluss enthalten soll, bedient sich jenes Vernunftideals, um darauf hin mit grösster Gewissheit die gegebene Welt, so wie sie ihm erscheint, als absolut werthlos zu beurtheilen; aber er hat sich niemals gefragt — und dies ist einer der grössten Verstösse, die einem Philosophen begegnen können, — von wannen ihm selber jene höhere Einsicht und Gewissheit stammen möge, noch auch, ob gerade darum sie nichts blos Persönliches und Subjectives sein könne, vielmehr umgekehrt den eigentlichen Begriff der Realität bezeichne. Denn in der Gesammtheit seiner Theorie verleugnet er dieselbe, verwirft er ihre Realität, indem er jede teleologische Weltauffassung als lächerlichen Wahn aufs stärkste verurtheilt. Wir glauben kaum, dass in einem Gedankensysteme jemals grellere Widersprüche sich nebeneinander befunden haben.

Dieser Grundlage der Lehre entsprechend sind auch ihre

besondern Ergebnisse beschaffen, und das Ganze gleicht einem leichtgezimmerten Gebäude mit bedenklich klaffenden Rissen. Natürlich kann es nicht unsere Absicht sein, hier noch einmal zu thun, was wir früher gut und ausreichend gethan zu haben glauben, um jenes Urtheil zu motiviren. Wir verweisen daher nur kürzlich auf unsere ältern Kritiken, die nicht blos auf die ethischen Lehren, sondern auf die methodologische und metaphysische Grundlage des Systems sich beziehen.*) Das Lehrreichste dieser kritischen Nachweisungen ist Folgendes. Der Begriff der „innern Zweckmässigkeit" und sogar die in diesem Zusammenhange unbegreifliche Annahme einer Uebereinstimmung und Harmonie zwischen den Dingen spielt in dem System eine nicht unerhebliche Rolle. Sie wird stillschweigend benutzt, wo man thatsächlich ihrer bedarf; aber weit ist man davon entfernt, nach ihrer philosophischen Möglichkeit oder nach ihrer Berechtigung innerhalb der hier gegebenen Prämissen zu fragen. So zeigt sich hier abermals: die innere Macht der Weltthatsachen ist so gewaltig, dass sie durch die starre Einseitigkeit eines philosophischen Princips sich Bahn bricht und mit heilsamer Inconsequenz es verbessert.

Dem grössten innern Widerspruche ist aber das System verfallen durch den behaupteten Dualismus zwischen „Intellect" und „Willen", und durch die völlig ins Gegentheil gewendete Bedeutung, welche dasselbe jeder der beiden Geistesmächte anweist. Der Intellect, das Erkennen ist nichts anderes als eine Function unsers „Leibes", Einrichtung unsers „Hirns". Zufolge des in ihm wirkenden Satzes vom Grunde nach seiner vierfachen Wurzel werden seine Vorstellungen zu einer Mannichfaltigkeit von Dingen in Raum und Zeit, mit Vielheit und Veränderung, mit Causalverknüpfung. Dies ist die Sinnenwelt. Das principium indi-

*) Vgl. „Ein Wort über die «Zukunft» der Philosophie" in der „Zeitschrift für Philosophie", 1852, XXI, 226—241, und „Anthropologie" (2. Aufl., 1860), S. 580—584.

viduationis ist blosser Effect der Täuschung unsers „Intellects“: das ganze Schauspiel einer Welt entsteht lediglich auf dem Standpunkte des menschlichen Bewusstseins, während, wenn wir uns seinen Bewusstseinsapparat vernichtet denken, die Vorspiegelung verschwindet und nichts bleibt als ein bewusstloser Wille, aber in unendlichen Wirkungen, als unaufhörlicher „Trieb zum Leben“. Dieser Wille, das einzig Reale in den Dingen, ist dem Gesetze des Grundes und der scheinbaren Individuation nicht unterworfen. Mithin müssen ihm die entgegengesetzten Prädicate beigelegt werden, wie sie der Erscheinungswelt zukommen. Er wirkt grundlos, er ist nur Einer, das unterschiedslos Einfache, das Eins und das Alles in den Dingen.

Es war der Kritik nicht schwer nachzuweisen, dass das innere Verhältniss der beiden Geistesfunctionen gerade das umgekehrte sei; der „Intellect“ (das Denken, die Vernunft) sei anerkanntermaassen gerade das allen Individuen Gemeinsame, Unpersönliche, Uebereinstimmung in ihnen Erzeugende, so gewiss er allgemeingültige Wahrheiten besitzt und erzeugt, so gewiss ferner er den Willen, als Trieb wie als Willkür, unter sich beugt, leitet und bildet durch die Vorstellung allgemeiner Begriffe, Zwecke, Ideen. Wenn endlich paradoxerweise der Intellect, sonst das Princip aller Wahrheit und Gewissheit, hier zum Urheber des Scheines einer Individuation und Vielheit in dem ursprünglich und wahrhaft Einen gemacht werde, also zur allgemeinen Quelle des Irrthums und der Täuschung, wie Schopenhauer hoffen könne, in der vermittelten Form seines philosophischen Denkens Gewissheit zu finden und die Correctur jenes unvermeidlichen Irrthums. Absolute Skepsis sei das einzige consequente Resultat solcher Prämissen.

Der Wille umgekehrt, als individualitätsloser, einfacher und Einer gedacht — zeigten wir ferner — sei lediglich eine wirklichkeitslose Abstraction, die Hypostasirung eines blos logischen Begriffes. Der Wille als blinder Trieb, wie

als bewusster Vorsatz sei überall nur auf Bestimmtes, Begrenztes, Individuelles gerichtet, nur als Individualwille existire er und gerade in ihm liege das principium individuationis. Ebenso sei Wille, als ein subjectlos Wirkendes gedacht, abermals eine blosse Abstraction; es gibt nicht einen Willen an sich, sondern er ist nur als Eigenschaft und Wirkung eines Substantiellen, Realen zu denken, und schon dies allein macht der gesammten Schopenhauer'schen Willenstheorie ein Ende. Widersprüche von so gewaltigen, fast weltumspannenden Dimensionen wie diese können zwar von einer vorschnell abschliessenden Untersuchung behauptet, nicht aber durch eine besonnen abwägende Begründung gerechtfertigt werden.

Warum wir dieser Lehre jetzt noch so energischen Protest entgegenstellen? — Weil wir ihre Wirkung, hervorgerufen durch das grosse Talent ihres Urhebers, keineswegs verkennen; weil wir die sozusagen menschliche Berechtigung, aus der sie entsprungen, das Mitleid mit dem Elende der Welt, vollständig anerkennen; weil sie aber auch in einer krankhaft aufgeregten, mit dem alten Glauben tief zerfallenen, von den Räthseln des Daseins geängsteten Zeit eine leicht erklärbare Empfänglichkeit finden muss; gerade bei denen, die auf der Höhe der Weltbildung stehen, aber nur diese kennen, und von daher schon die nöthige Gabe Weltverachtung mitgebracht haben, welche sie gar gern bestätigt sehen von der Stimme der Philosophie. Die sterile Ascese, zu welcher der strenge Ernst der Lehre auffordert, die Weltentsagung und Verneinung des Willens zum Leben, welche sie predigt, können dabei befolgt werden oder auch nicht. Die Lehre von der absoluten Zweck- und Werthlosigkeit alles Daseins endlich, das ganze antiteleologische, ja atheistische Vorurtheil, von welchem das System beherrscht wird, müssen wir als bildungsfeindlich und verseichtigend erklären für die Wissenschaft wie für das Leben. Der leidenschaftliche Eifer, mit dem es dieses Vorurtheil verficht, imponirt

den philosophisch Halbgebildeten, Unselbständigen, und so wird es ihnen zuletzt zum unbestreitbaren Axiom erprobter Wissenschaft. Es ist der blinde Autoritätsglaube an die Negation, und dawider wissenschaftliches Zeugniss abzulegen, erachten wir für gebieterische Pflicht.

Der innere Grund all jener tiefgreifenden Misverständnisse ist, wie sich gezeigt haben dürfte, der falsch gefasste Gegensatz zwischen „Intellect“ und „Willen“. Ist der Intellect, wie er soll, zum Begriffe der Vernunft erhoben, und zwar in ebenso objectiver wie subjectiver Bedeutung (was eben die Grundanschauung des von Schopenhauer so kläglich misverstandenen Idealismus ist); wird der Intellect in diesem Sinne als universales Weltprincip gefasst, so muss er auch im Willen gegenwärtig und mitwirksam sein in irgendeiner noch näher zu bestimmenden Weise. Dass aber der Wille, als „Drang zum Leben“, als Kraft und Trieb gleichfalls universales Weltprincip, das eigentlich Beharrend-Erhaltende in allem Realen sei: dies ist so wenig ein neuer oder Schopenhauer eigenthümlicher Gedanke, dass er zunächst bei Schelling, noch weiter rückwärts bei Fichte, ja aufs prägnanteste bei Leibniz vertreten ist, dessen Monaden eben Kraftwesen sind, die gerade als solche, und nur darum in ihrer Eigenthümlichkeit sich erhalten können. Denn es versteht sich von selbst, dass bei Leibniz und den beiden andern Denkern dies Willensprincip, dies Sichselbstsetzen und Sichselbstauswirken Grund und Quelle der Individuation ist; und nur Schopenhauer blieb es vorbehalten, das Verhältniss auf den Kopf zu stellen, und um dieser Originalität willen Bewunderer um sich zu versammeln.

IV. Die Philosophie des Unbewussten. („Monismus" und „Individualismus".)

Wer nun dennoch in dieser Lehre, aus innern Gründen oder durch historische Veranlassung, einen Fortschritt über ihre Vorgänger erblickt (wir selbst konnten in ihr nur eine zukunftslose Episode, einen Seitenweg finden), der wird die Pflicht anerkennen, an sie anzuknüpfen, aber er wird auch bestrebt sein müssen, von hier aus in die Gesammtentwickelung der Speculation wieder einzulenken. Dieses wird er nur dadurch vermögen, dass er jenen Fehler berichtigt, das Verhältniss von Intellect und Willen neu formulirt. Dies ist geschehen in der „Philosophie des Unbewussten".*) Hier wird ein Anfang gemacht, sagen wir vielleicht bezeichnender; ein neuer Anlauf genommen, jenem finstern, weltverachtenden Fatalismus sich zu entwinden und, was unabtrennlich davon, dem Gedanken eines Weltzweckes, einer teleologischen Weltanschauung sich anzunähern. Mit welchem Erfolge dies geschehen und in welchem Maasse von Wahrheit — dies zu erfahren, ist um so belehrender, als auch hier ein grosses philosophisches Talent uns begegnet, mit dem Versuche neue Bahnen zu beschreiten, und ein kühner Geist, welcher ohne Zagen die letzten Consequenzen zieht und nicht davor zurückscheut, das Härteste sich zu bekennen, was auf solchem Wege liegt. Auch in diesem Betracht müssen wir das Werk zu dem Interessantesten und Anregendsten zählen, was die neuere philosophische Literatur hervorgebracht. Zugleich liegt in ihm der beredte Ausdruck

---

*) Die „Philosophie des Unbewussten", von E. von Hartmann (1. Aufl., Berlin 1869; 3. beträchtlich vermehrte Aufl., Berlin 1871); „Ueber die dialektische Methode" (Berlin 1868); Schelling's „Positive Philosophie" etc. (Berlin 1869). Dazu die Beurtheilung der „Philosophie des Unbewussten" von Professor von Reichlin-Meldegg in der „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik", LV, 112—157, und die „Erwiderung" E. von Hartmann's, ebend., LVI, 156—171.

einer Stimmung und Geistesrichtung, in welcher sich die moderne Bildung auf das treffendste kennzeichnet.

Die Theorie nennt sich eine „Philosophie des Unbewussten“. Uns scheint die Bezeichnung nicht glücklich gewählt, denn sie lenkt die Aufmerksamkeit des Lesers vom eigentlichen Grundgedanken des Werkes ab. Zutreffender wäre vielleicht gewesen, sie die Lehre vom allgemeinen Instinct oder vom absoluten Hellsehen zu nennen; denn dies ist es gerade, was unter jenem „Unbewussten“ verstanden werden soll. Dem Leser wäre dadurch das widerspruchsvolle Paradoxon erspart worden, im „Unbewussten“ und seinen Leistungen eben dasjenige zu sehen, was nach allgemeinem wie nach philosophischem Sprachgebrauche als Eigenschaft und Wirkung eines Bewusstseins bezeichnet wird. Die Veranlassung zur Wahl jenes Ausdrucks kennen wir wohl und sie wird später zur Sprache kommen.

Gleicherweise müssen wir aufrichtig bedauern, den Verfasser in den höhnischen oder polternden Ton Schopenhauer's verfallen zu sehen, sobald er des Theismus und seines Gottesbegriffes erwähnt. Vor solchen Misgriffen der Nachahmung hätte ihn der Geist seiner eigenen Lehre und sein sonst so bewährtes Taktgefühl behüten sollen; denn was er selber lehrt, enthält eine so entschiedene, wenn auch seltsam verschleierte Hinweisung auf den Grundgedanken des Theismus, dass seine Schopenhauer'schen Gegner sogar versucht sein könnten, ihn einen verkappten oder verschämten Theisten zu nennen, der von den Vorurtheilen der alten Lehre noch lange nicht sich freigemacht habe. Was aber den Gottesbegriff des philosophischen Theismus anbetrifft, so wird der weitere Verfolg gegenwärtiger Untersuchung zeigen, ob derselbe wirklich so widerspruchsvoll, ungereimt und nichtig sei, als hier behauptet wird, und ob er Ursache habe, vor dem hier neu aufgestellten Begriffe des höchsten Wesens beschämt die Augen niederzuschlagen!

Einem scharfsinnigen Beurtheiler gegenüber hat sich der

Verfasser auf wahrhaft würdige, dem echten Forscher einzig geziemende Weise dahin erklärt: dass er nichts sehnlicher wünsche, als recht bald „überwundener Standpunkt" zu sein. Dieses könne aber in gründlicher Weise nicht dadurch geschehen, dass man seine Leistung ablehne, seinem Standpunkte polemisch gegenübertrete, sondern dass man in ihn eingehe, ihn berichtige, erweitere. Das Princip des Unbewussten sei längst nichts Neues mehr, es schwebe gleichsam schon lange in der Luft, er habe nur seine vereinzelten Erscheinungen in einen Begriff zusammengefasst.*)

Dies ist eine vollkommen richtige Bemerkung, wie denn z. B. der Begriff desjenigen, was in jener Theorie das „Unbewusste" (Instinctive) in den Dingen genannt wird, auch in unserer Weltansicht eine höchst bedeutende Rolle spielt; nur mit dem wesentlichen Unterschiede, dass jener Begriff für uns ein philosophisches Problem, ein höher zu Erklärendes enthält, während er dort selbst als das Höchste, Absolute, Allerklärende gilt. Dessenungeachtet kann dieser Begriff den Ausgangspunkt eines gemeinsamen Einverständnisses bilden. Wir werden daher in Folgendem das Uebereinstimmende und die Differenzen beider Ansichten gegeneinander abzuwägen suchen, und möglichst parteilos entscheiden, auf welche Seite der Vortheil sich neige.

Das πρῶτον ψεῦδος der Schopenhauer'schen Lehre ist in jener Theorie gründlich getilgt: die eigensinnige Zerreissung zwischen „Willen" und „Intellect". Es gibt keinen alogischen Willen, keinen Willensact, in dem nicht die Mitwirkung des Intellects sich offenbarte. Die universale Erscheinung davon und zugleich die allgemeinste empirische Beglaubigung dafür ist der „Instinct", d. h. der unbewusste Wille und der unbewusste „Intellect" in unauflöslicher Einheit. Dieses Princip beherrscht und durchdringt alle Welt-

*) „Erwiderung auf die Kritik des Herrn Professor von Reichlin-Meldegg" („Zeitschrift für Philosophie", 1870, LVI, 157).

erscheinungen, erzeugt und erhält ihren innern Zusammenhang und nur in ihm liegt der Grund aller Zusammengehörigkeit der Welterscheinung. (Die Schilderung dieses reichen Gebietes ist die glänzendste Seite an dem Werke und der überzeugendste Theil desselben. Es verfolgt die verschiedenen Formen des Instincts von den niedersten organischen Verrichtungen an bis hinauf zu den Erscheinungen des menschlichen Gemüthslebens; und mit eindringlicher Kraft wird gezeigt, wie in ihnen allen durch innere Zweckmässigkeit, Vernunft und ihre Wirksamkeit ein Willensprincip auf mannichfache und eigenthümliche Weise sich offenbare. Daraus folgt aber noch nicht, weder dass die universale Wirksamkeit eines Instinctiven in allen Welterscheinungen ein an sich verständlicher, keiner höhern Begründung bedürftiger Begriff sei, noch dass die dafür herbeigezogene Vergleichung mit dem magnetischen „Hellsehen", einem selbst sehr unbestimmten und problematischen Begriffe, eine genügende Erklärung darbieten könne. Und ebendies wird einer der Punkte sein, in welchem die Lehre überschritten, berichtigt werden muss.)

Es ist aber eine weitere Behauptung der Theorie: dass alle echte Philosophie nur „Monismus" sein könne, im strengsten Sinne und im ausdrücklichen Gegensatze zu jeder monadologischen Ansicht. Das wahre Wesen alles Erscheinenden ist jene Einheit von Willen und Intellect, das „Unbewusste". Die Individuen sind nichts anderes als gewollte Gedanken dieses Unbewussten, logisch geleitete Willensacte desselben. Nur aus diesem Grunde können wir von einer Weisheit und Zweckmässigkeit in den Welterscheinungen sprechen.

Der Zustand jenes Unbewussten lässt sich am bezeichnendsten ein absolutes Hellsehen nennen, eine objective Sehe, die nie reflectirend auf sich zurückschaut, nie sich sieht und weiss; und gerade darum, wegen dieser offenbar nur negativen Eigenschaft der absoluten Selbstlosigkeit, glaubt die

Theorie das höchste Princip absoluten Geist nennen zu dürfen; freilich aus Gründen, deren erst später erwähnt werden kann. Die Wirkung jenes vollkommenen und allgegenwärtigen Hellsehens offenbart sich in dreifacher Weise: als Allwissenheit, als eine unfehlbare und zweifellose logische Verknüpfung der umfassten Data und möglichst zweckmässiges Handeln im möglichst angemessenen Moment (nach theologischem Ausdruck: Allweisheit); endlich als ein unaufhörliches Eingreifen in jedem Moment und an jeder Stelle (theologisch: allzeitliche Allgegenwart). Und demzufolge lässt sich behaupten, dass die wirkliche Welt die „möglichst" beste sei, d. h. so gut als sie unter den gegebenen Umständen nur zu sein vermöge.

Trotz dieser an die theistische Weltanschauung offenbar erinnernden Sätze und Behauptungen müssen wir dennoch die Lehre vom absoluten, aber „unbewussten", subjectlosen Hellsehen einigermassen unverständlich finden. Es fehlt diesem Begriffe, welcher das ganze Gedankengebäude krönen soll, die durchsichtige Verständlichkeit, die vollständige Klarheit, welche wir bei den meisten übrigen Ausführungen des Werkes antreffen und die uns als der grösste Vorzug desselben, als das Ablenken von den alten nebulistischen Abstractionen des Vorgängers erscheinen durfte. Vergleichen wir jenen Begriff zunächst mit der Erfahrung, so kennen wir kein Hellsehen ohne ein (persönliches) Bewusstsein und begrifflich vermögen wir es ebenso wenig zu denken, denn auch im Hellsehen ist jedes „Geschaute" nur für ein Subject vorhanden. Halten wir ferner jenen Begriff selbstlosen Schauens an den allgemeinen psychologischen Massstab, nach welchem die grössere oder geringere Stufe geistiger Vollkommenheit und geistiger Leistungsfähigkeit allein beurtheilt werden kann, so werden wir auch hier auf den stärksten Widerspruch mit jenem Begriffe geführt. Die Höhe geistiger Vollkommenheit geht gerade Hand in Hand mit der Klarheit und Stetigkeit seines Selbstbewusstseins. Innere Selbst-

bestimmung und freie Thätigkeit sind nur in der Form des Selbstbewusstseins für uns denkbar; Hellsehen ist passiver Zustand, blosse Leidendlichkeit, darum entspricht es der untersten Stufe des Bewusstseins, wiewol auch hier es nicht als subjectlos zu denken ist. Nach einer andern Analogie aber, als nach dieser vom menschlichen Geiste entlehnten, werden wir auch nicht den Begriff des absoluten Geistes und seiner Bewusstseinsform messen können, vorausgesetzt, dass wir überhaupt das Recht nachzuweisen vermögen, jene Analogie bis dahin auszudehnen. Diese Frage wird in der folgenden Untersuchung der Gegenstand sorgfältiger Erwägungen werden, und wir müssen uns hier darauf berufen. Aber wir können schon jetzt eine Parallele ziehen zwischen dem, was jene Theorie vom Wesen des „absoluten Geistes" behauptet, und zwischen derjenigen Auffassung, welcher der philosophische Theismus den Vorzug gibt.

Seit D. F. Strauss ist es zum oft wiederholten und gläubig nachgesprochenen Axiom geworden, dass „Persönlichkeit Gottes" ein sich selbst aufhebender Gedanke, eine contradictio in adjecto sei, indem Persönlichkeit ohne die Nebenbestimmung der Schranke, ohne den Gegensatz zu anderm (seien dies Personen oder Sachen), kurz ohne den Begriff der Bedingtheit, Endlichkeit, gar nicht zu denken sei. Der Urheber und durchgreifende Begründer dieses durchaus unbestreitbaren Satzes ist bekanntlich J. G. Fichte gewesen; und so wäre es seltsam anzunehmen, dass uns spätern Theisten jene gründliche Nachweisung Fichte's unbekannt geblieben oder unbeachtet auf den Boden gefallen wäre. Wir haben vielmehr mit gutem Bedacht und in der deutlich ausgesprochenen Absicht populärer Verständlichkeit dem damals herrschenden pantheistischen Begriffe des Absoluten, als selbstloser Idee, als unendlich zwar sich individualisirender, aber individualitätslos allgemeiner Vernunft gegenüber, die Behauptung einer „Persönlichkeit Gottes",

d. h. eines selbstbewussten Princips in ihm aufgestellt, ganz unbeschadet und mit Vorbehalt der schärfern, exactern Formulirung dieses Begriffes und des Beweises für die Denknothwendigkeit einer solchen Annahme. Wenn man also noch immer und im gegenwärtigen Falle von neuem die hinreichend bekannten Reden von der Widersinnigkeit eines „persönlichen Gottes“ wiederholt und den Theismus damit für gründlich beseitigt hält, so verräth man dadurch, von allem andern abgesehen, zum allermindesten eine bedauernswerthe historische Unkunde von dem, was über jene Fragen geforscht und geleistet ist. Will man darüber mitreden, sei es in polemischer Absicht oder ohne vorläufige Parteinahme, so wird es erforderlich sein, auf jene Gründe und Beweisführungen kritisch sich einzulassen. Ueberhaupt aber ist es eine völlig unerwiesene Behauptung, ja ein blosses Vorurtheil, welches einer dem andern mit einer Art gedankenloser Tradition nachspricht, wenn man „bewusste Intelligenz“ **nur** in der Form menschlichen Bewusstseins für möglich hält und allein unter den Bedingungen einer sinnlichen Organisation existiren lässt. Da sind erst noch ganz andere Vorfragen zu erledigen.

In der „Philosophie des Unbewussten“ kommen noch neue, eigenthümliche Gründe hinzu, welche angeblich ein über den Horizont der thierischen und menschlichen Organisation hinausgehendes Bewusstsein undenkbar machen sollen. Es wird als unerschütterliches Axiom ausgesprochen: dass jede bewusste Thätigkeit durch normale Hirnfunction bedingt sei, und dass ebendarum Bewusstsein ohne Gehirn überhaupt unmöglich bleibe. Damit vereinbar sei dagegen die Annahme unbewusster Geistesthätigkeit, welche der Gehirnfunction, wie allen andern materiellen Vorgängen, die ihr Product sind, vorausgeht. (Hierin liegt offenbar die eigentliche Veranlassung zu jener paradoxen Hypothese eines unbewussten „Hellsehens“.)

Als Gründe für den ersten Satz dienen die oft ange-

führten Thatsachen, dass vom Zustande des Organismus, namentlich des Nervensystems und Hirns, das Bewusstsein in seinen Vorstellungen, Gefühlen und Stimmungen deutlich und constant beeinflusst werde. Es ist dies die bekannte Erfahrung, welche man früher, vorsichtiger wie uns dünkt, als „Abhängigkeit der Seele vom Leibe“ bezeichnet hat. Denn Bedingtwerden ist nicht gleichbedeutend mit Hervorgebrachtwerden; und so ist durch jene unleugbaren Thatsachen der Abhängigkeit die andere Frage nicht im mindesten entschieden: ob das Hirn und Nervensystem die eigentliche Quelle und die einzige Ursache alles Bewusstseins sei, wie hier behauptet wird. Nur der plumpste Materialismus (und wir haben Beispiele davon) konnte sich zu solchen Uebereilungen hinreissen lassen. Aber wir glaubten, dieses Stadium roh-sinnlicher Vorstellungen sei überwunden, und wir erwähnen sogleich sehr bestimmter factischer Gründe zu dieser Annahme. Denn wie der weitere Verfolg unsers Berichts zeigen wird, begünstigen die Resultate neuerer physiologischer Forschung über die Entstehung der Sinnenempfindung durchaus nicht dergleichen materialistische Hypothesen, vielmehr weisen sie uns auf einen ganz andern Weg der Erklärung.

(Wir können dies um so entschiedener aussprechen, als wir gerade neuerdings über den gegenwärtigen Stand der physiologischen Untersuchungen über Entstehung der Sinnenempfindung ausführlich berichtet haben. [Vgl. „Psychologie“, 1873, Bd. 2, Kap. 5, §§. 107—123: „Die psychophysischen Bedingungen zur Entstehung des Bewusstseinsactes nach Fick, Helmholtz, Fechner“, S. 208 fg.] Der erstgenannte Forscher [Fick] fasst seine kritischen Bedenken gegen die bisherige materialistische Erklärungsweise etwa in folgende Hauptpunkte zusammen: Zwischen den physiologischen und psychischen Phänomenen findet keine irgend vergleichbare Aehnlichkeit statt; es kann daher auch kein innerer Grund angenommen werden, dass eins aus dem andern zu erklären sei. Dazu kommt noch ein durchgreifender

Grundunterschied zwischen beiden Phänomengruppen: die Nervenmolecularbewegungen, welche der Empfindung zur Grundlage dienen, bestehen aus höchst zusammengesetzten Wechselwirkungen zwischen den Elementartheilen der Nerven. Die von ihnen ausgelösten Empfindungen dagegen sind etwas schlechthin Einfaches, Elementares, Ursprüngliches in seiner Art und dabei völlig Unvergleichbares mit jenen physiologischen Vorgängen. Aber zugleich sind die Elementarempfindungen kein letztes Resultat, sondern selbst nur der Anfang einer neuen Reihe von weitern höchst zusammengesetzten psychischen Erscheinungen. Um so schwerer wird es daher, dies alles aus blos physiologischen Wirkungen zu erklären. Dazu gesellt sich noch folgendes Bedenken. Jene Molecularbewegungen sind uns völlig unbekannt in ihrer nähern Beschaffenheit; die Empfindungen dagegen sind durchaus bekannt, für sich selbst klar und das Gewisseste, was es unmittelbar für uns gibt. Es ist aber ungereimt, ein für sich Gewisses und Bekanntes aus einer völlig unbekannten, zugleich an sich fremdartigen Ursache erklären zu wollen, denn in Wahrheit ist dies gar keine Erklärung. Ein weiterer Beweis dieses gänzlichen Misverhältnisses ist der Umstand, dass die Erregungsvorgänge in allen Theilen des Nervensystems als gleichartige angesehen werden müssen. Die Empfindungen, die ihnen entsprechen, sind dagegen specifisch verschiedene und zeigen zugleich innerhalb der einzelnen Empfindungsgebiete eine reiche Mannichfaltigkeit von Unterschieden und Abstufungen. Es wäre daher ein ganz ungenügender Versuch, aus einer und derselben Ursache, jener gleichmässigen Nervenreizung, so höchst verschiedenartige Wirkungen ganz heterogener Art erklären zu wollen.

So weit im wesentlichen Fick, der mehr in ablehnender Weise seine Bedenken gegen die gesammte materialistische Erklärungsweise hervorhebt. Er zeigt ihre Schwierigkeiten, ihre Lücken, das gänzlich Hypothetische und Willkürliche derselben. Positive und directe Gegengründe haben sich

sodann aus den neuern Untersuchungen von Helmholtz, Hirsch u. a. über die messbare Zeitdauer der Nervenwirkungen ergeben; — eine Entdeckung, die wir für die wichtigste und folgenreichste der neuern Nervenphysiologie halten müssen, denn sie entfernt vollends die Möglichkeit, das Bewusstsein, selbst auf seiner niedrigsten Stufe, im Empfindungsacte, aus blos physiologischen [materialistischen] Bedingungen zu erklären. Dieses hat Fechner gründlich gezeigt, und das Hauptergebniss darüber lässt sich in gedrängter Kürze also aussprechen: Bei Entstehung einer bewussten Empfindung concurriren drei Momente, nicht blos zwei. Zuerst ist es der peripherische Nervenreiz, welcher in das Centralorgan [Hirn] sich fortsetzt, wo erst, wie die Physiologie erweist, der „Sitz" oder der Hergang der Empfindung ist. Dieses ist das mittlere Gebiet [von Fechner das psycho-physische genannt]. Dazu tritt indess noch ein deutlich unterscheidbares, sogar durch ein messbares Zeitintervall abgegrenztes drittes: die Umsetzung des ins Hirn gelangten Reizes in einen bewussten Empfindungsact. Dieser, als ein durchaus Neues, Eigenthümliches, nämlich den bewussten Empfindungsinhalt producirender, ist wirklich Act, nicht blosses Product vorhergehender Wirkungen; d. h. er muss als die Gegenwirkung eines reagirenden Kraftwesens gedacht werden, welches in selbständiger Weise den von aussen gekommenen Reiz beantwortet. Und hier ist eine der Stellen, wo von der Physiologie aus und nach rein physiologischen Gründen mit Nothwendigkeit auf das Dasein eines eigenthümlichen, alle verschiedenen Reize in sich vereinigenden, folglich an sich Einen, und für den Organismus, dem es angehört, centralen Kraftwesens geschlossen werden muss. Da dieses zugleich nun ein völlig Neues aus sich erzeugt, was wir Bewusstsein nennen, so sind wir berechtigt, dieses Reale von dem bewusstlosen Realwesen zu unterscheiden, darum „Seele", „Geist" zu nennen. Hier ist die Grenze zwischen Physio-

logie und Psychologie, welche ihre Schlüsse auf innere Erfahrung gründet, während die Physiologie die äussern Bedingungen jener innern Vorgänge, soweit ihr möglich, untersucht hat.

Als Gesammtergebniss des Bisherigen zeigt sich mithin die Thatsache, dass die jüngste Schule der Physiologen durch den Mund ihrer eigenen gründlichern Vertreter das Bekenntniss ihrer Incompetenz in Sachen psychologischer Probleme abgelegt hat; und es ist Zeit, für die minder Kundigen entschieden Act davon zu nehmen.

Ebenso verändert sich in weiterer Folge von hier aus auch die Grundlage und der thatsächliche Schauplatz für die gesammte speculative Forschung. Jener abstract uniforme Monismus der alten Schule ist durch die physiologisch-psychologischen Ergebnisse factisch widerlegt: als Grund der Seelenerscheinungen verräth sich unableugbar ein individualistisches Princip. Auch von dieser Seite daher — und es ist nicht die einzige des metaphysischen Denkens — ist der Eingang eröffnet zu einer [so oder anders durchzuführenden] monadologischen Weltansicht, welche fortan der philosophischen Gegenwart ihren Charakter geben muss. Monistische Lehren ausschliessender Art sind rückwärts liegenden, „überwundenen“ Standpunkten beizuzählen.

Das unkritische Vertrauen zu materialistischen Vorstellungen und Ergebnissen ist nun für die „Philosophie des Unbewussten“ folgenschwer und entscheidend geworden. Wenn alles Bewusstsein und jeglicher Bewusstseinsinhalt nach Ursache und Entstehung schlechthin nichts mehr ist, als Erzeugniss der Nervenschwingungen des Centralorgans als „Hirnproduct“, so muss folgerichtig dem Absoluten ein so niedrig stehendes Phänomen abgesprochen werden; dann erschiene es vielmehr als Vorzug desselben, das Unbewusste zu sein. Wenn aus gleichem Grunde alles, was wir Geist, Seele, Individualität nennen, lediglich die flüchtige Erscheinung des Einen ins Hirn eintretenden Willens ist, so gibt

es überhaupt nichts Individuelles, und der strengste „Monismus“ ist die einzige Philosophie. Wir zollen der Consequenz dieser Behauptungen volle Anerkennung, beklagen aber, dass sie auf übereilt angenommene Prämissen gegründet ist.)

Auf welche Art die „Philosophie des Unbewussten“ das Bewusstsein entstehen lässt, darüber wird von ihr eine ausführliche Rechenschaft gegeben. Die Grundbehauptung ist: bewusste Geistesthätigkeit kann nur durch die normale Function des Gehirns zu Stande kommen. Die unbewusste Geistigkeit dagegen ist etwas Selbständiges, jener causal Vorangehendes; aber erst indem sie, vom Gehirn ergriffen, auf dasselbe einwirkt, erscheint sie in Gestalt des Bewusstseins. Der nähere Hergang davon wird also beschrieben: „Bewusstsein“ entsteht in einem Gehirne, welches so construirt ist, dass von aussen auf dasselbe gemachte Eindrücke Schwingungen in ihm hervorbringen, die in Empfindungen umgesetzt werden, sodass der Wille an diesen nicht von ihm hervorgebrachten, sondern rückläufigen Bewegungen anstösst und gleichsam „erschreckend“ zum Bewusstsein erwacht. Das Bewusstsein kann daher Emancipation des Intellects, der Idee oder Vernunft vom Willen genannt werden. Es entsteht und besteht in dem Sichselbsterscheinen des Willens, welches eben, weil es dies ist, nur vergängliche Erscheinungen zum Inhalte hat.

Die äussern Bedingungen zur Hervorbringung des Bewusstseins sind wenigstens auf der Erde factisch gegeben; ob auch auf andern Weltkörpern, muss unentschieden bleiben. Für die Erde sind die bewussten Wesen und ihre bewusste Lust („Glückseligkeit“) als der zu verwirklichende „Endzweck“ anzusehen. Dazu dient eine Stufenfolge von Wesen, um Schritt vor Schritt die Emancipation des Intellects vom Willen durchzusetzen, bis endlich ein so vollkommen organisirtes Gehirn erscheint, um Empfindung möglich

zu machen. (Und hiermit wäre der Endzweck der Welt erreicht, bewusste Lust hervorzubringen.)

Nun aber tritt folgender Umstand dazwischen. Das Bewusstsein ist, wie gezeigt, Mittel zur Glückseligkeit; es wird aber auch Mittel zur „Welterlösung". Die Welt ist zwar, vermöge der in ihr sich offenbarenden Weisheit, „die möglichst beste", daraus folgt aber nicht, dass sie eine gute, oder dass es nicht besser wäre, wenn keine existirte, vielmehr wäre letzteres vorzuziehen. Der höchste Zweck, die Lust, und zwar als Uebergewicht der Lust über die Unlust, ist entschieden verfehlt. Der factische Zustand der empfindenden Wesen zeigt überwiegende Summe der Unlust gegen die der wenigen und ganz vereinzelten Lust. Hier nun bewährt sich das Bewusstsein als welterlösende Macht; es entdeckt die Illusion, welche der ganzen Welterscheinung zu Grunde liegt, es zeigt die Täuschung, da Lust zu suchen, wo keine dauernde zu finden ist.

Denn alle Genüsse und alle geglaubten Güter des Lebens erweisen sich der Reihe nach schliesslich als Illusion, und diese Illusionen können, aber müssen auch durch das Wachsen der Intelligenz zerstört werden; und so dringt die Enttäuschung über den Werth des Lebens mit der Höhe des Bewusstseins, mit der Bildung des Intellects immer weiter vor. Es gibt drei Stadien solcher Illusion. Zuerst wird das Glück als erreicht auf der jetzigen Entwickelungsstufe der Welt gehalten und daher dem Individuum im gegenwärtigen Leben als erreichbar vorgespiegelt. Dies die Anschauung der griechischen, römischen, hebräischen Welt. Hier nun zeigt die Gesammterfahrung, dass die Unlust für das Individuum die Lust in hohem Grade übersteigt, sowol was ihre Dauer, als was ihre Intensität betrifft.

So erzeugt sich das zweite Stadium der Illusion. Das Glück wird dem Individuum in einem zukünftigen Jenseits verheissen. Grundanschauung des Christenthums. Diese Illusion aber zerstört sich von selbst; sobald man erkennt, wie

man es muss, dass die Individualität lediglich Schein sei, welcher mit dem Tode verschwindet, und nur das eine Wesen, das alleinige Unbewusste übriglässt. Der Anfang und die Zukunft der Welt ist das Nichts.

Im dritten und höchsten Stadium der Illusion, welches nur die edelsten Geister erreichen, wird das Glück als in der Zukunft des Weltprocesses, in der fortschreitenden Perfectibilität des ganzen Geschlechts gesucht, für dessen Wohl das Individuum selbstentsagend sich opfert. Aber auch diese Hoffnung beruht auf Illusion, denn je mehr Bildung und Wohlstand in der ganzen Menschheit wachsen, desto mehr wird die Einsicht sich verbreiten, dass der Genuss des Wohlstandes der Sorgen und Mühen nicht werth war, welche seine Erwerbung kostete. Und nicht einmal den Trost behält die Menschheit, dem vorher der Einzelne sich hingeben durfte, dass ihre Mühe einem künftigen Geschlecht zugute komme, denn sie steht dann schon auf der Höhe alles Erreichbaren. Darum wird sie jetzt die Thorheit ihres Strebens nach positivem Glück einsehen, und nur noch nach absoluter Schmerzlosigkeit sich sehnen, d. h. nach dem Nichts (Nirvana).

Das Ergebniss des Ganzen wird in nachstehender prägnanter Weise zusammengefasst:

Das Wollen hat seiner Natur nach einen Ueberschuss der Unlust zur Folge. Das Wollen, welches das Dass der Welt setzt, verdammt also die Welt, gleichviel wie sie beschaffen sein möge, zur Qual. Die Erlösung von dieser Unseligkeit des Wollens, welche die Allweisheit oder das Logische der unbewussten Vorstellung nicht herbeiführen kann, weil es selbst unfrei gegen den Willen ist, schafft es mittels der Emancipation der Vorstellung durch das Bewusstsein, indem es in der Individuation den Willen so zersplittert, dass seine gesonderten Richtungen sich gegeneinander wenden. Das Logische leitet den Weltprocess auf das weiseste zu dem Ziele der möglichsten Bewusstseinsentwicke-

lung, wo anlangend der Lohn genügt, um das Wollen in das Nichts zurückzuschleudern, womit der Process in der Welt aufhört. Das Logische macht also, dass die Welt eine bestmögliche wird, nämlich eine solche, die zur Erlösung kommt, nicht eine solche, deren Leiden perpetuirlich fortdauert.

Wir erlassen der „Philosophie des Unbewussten" alle die einzelnen Einreden und zweifelnden Bedenken wegen scheinbarer oder wirklicher Widersprüche, alle die Fragen nach genauerer Begründung vieler Behauptungen, wie sie bei jedem Schritte der Theorie uns in den Weg treten. Wir geben dies alles der Detailkritik anheim, welche ohne Zweifel manches berichtigen, aber auch bestätigen, wenigstens als consequent bezeichnen wird. Unsererseits sei nur dies Eine hervorgehoben: wie befremdend es erscheinen müsse, wenn die Theorie in erster Instanz völlig in theistischem Geiste die „Allweisheit" und die allgegenwärtig zweckmässige Wirksamkeit des „Unbewussten" zum Weltprincip erhebt, und so mit dem vollen Bekenntnisse des entschiedensten Optimismus beginnt; nachher aber plötzlich einen Willen auftreten lässt, der als wahrer Ahriman und Kakodämon alle jene guten Absichten der schaffenden „Allweisheit" zunichte macht und sie nöthigt, die „Welterlösung" dem menschlichen Bewusstsein zu übertragen, damit durch Zersplitterung des Willens in die Individuation die Macht seines unaufhörlichen Lustbegehrens gehemmt, und derselbe zuletzt ins Nichts zurückgeschleudert werden könne.

Die „Philosophie des Unbewussten" hatte ja aufs eindringlichste erklärt und dadurch ihr Hinausschreiten über Schopenhauer erhärtet, dass der Wille überhaupt nur vom Intellect durchdrungen und geleitet in der Form des Instincts existire und wirke. Und wir selbst hatten ihr darin unsere volle Beistimmung entgegengebracht, indem wir an unserm

Theile und lange vorher gelehrt und bewiesen hatten (ja es ist dies einer der Hauptsätze unserer „Psychologie" und „Ethik"), dass jeglicher Wille (Trieb) in seiner Ursprünglichkeit ein gesunder, vom Instinct des Richtigen getragener sei, d. h., dass die innigste Eintracht zwischen Intellect und Willen bestehe, dass kein ursprünglicher Instinct fehlgreife, dass also auch das letzte Ziel seines Strebens kein verfehltes, täuschendes, in den Widerspruch der Nichtigkeit verlaufendes sein könne. Woher nun dennoch in jener Theorie, während wir uns eines solchen Einverständnisses freuen wollten, der „alogische", der Allweisheit des Unbewussten entfremdete Wille, dessen stete Täuschungen dem Dasein zur „Qual" werden? Wäre dies nicht ein Dualismus einschneidendster Art, nicht blos aus dem Gesichtspunkte formell theoretischer Consequenz, sondern in Betreff der gesammten ethischen und religiösen Weltanschauung, zu welcher die Theorie, in ihrem Ausgangspunkte wenigstens, sich zu bekennen schien? Die Lehre beginnt mit der Erklärung und Begründung des entschiedensten Optimismus, der in seinem wahren Sinne dadurch nicht geschmälert wird, dass er nicht gerade in die Formeln des Theismus sich einkleidet. Dann aber — und den eigentlichen Grund dieser Gedankenwendung haben wir nicht finden können — dann wandelt sich das Urtheil in den schwärzesten Pessimismus, der alle jene angestrebten Werthe und Güter des Lebens bis auf ihren letzten Kern zu hohlen Täuschungen herabsetzt.

Aber diese Güter sollen ja lediglich in „Lustbefriedigung" bestehen und eben diese erweist sich allerdings als nichtig und hohl. Denn die oft wiederholte, schon von den Hedonikern des griechischen Alterthums eingeschärfte Lehre, dass alle „Lust" in Sättigung und damit in Unlust umschlage, die langweilig triviale Erfahrung, dass allem blos passiven Genusse (welchen man zwar Lust nennen kann, der aber mit dem Begriffe der „Glückseligkeit" durchaus nicht verwechselt werden darf) ganz naturgemäss und man

könnte sagen nach einer weisen Einrichtung des „Unbewussten“ die Nachwirkung von Abspannung, endlich die Unlust auf dem Fusse folge; das tiefe Gefühl der Unbefriedigung und ruhelosen Ungenüge, welches ebenso naturgemäss den an sich thätigkeitsbedürftigen Geist beschleicht bei jeder blossen Hingebung an ein passiv Dargebotenes: — alle diese durchaus gesunden und sich selbst erklärenden Gefühle und Stimmungen können doch unmöglich zu jener summarischen Weltverurtheilung einen philosophischen Grund bieten? Ganz im Gegentheil könnte man darin einen Beweis mehr für die innere Zweckmässigkeit des Weltganzen finden, indem die Natur selbst den Menschen durch seine Täuschungen hindurch auf den rechten, naturgemässen Weg selbstthätigen Schaffens und Leistens hinleite, der ihm den Zugang zu wirklicher „Glückseligkeit“ eröffnet.

Ob endlich in der uns unübersehbaren Gesammtheit empfindender, genussfähiger Wesen die „Summe“ der Unlust nach Quantität und Intensität dergestalt überwiegend sei der Summe der Lust gegenüber, um von dieser Instanz aus das Urtheil der Weltverwerfung auszusprechen: so ist dies aufs eigentlichste eine nicht zu beantwortende und darum überflüssige Frage. Denn was im Empfindungs- und Gefühlsleben der Thiere innerlich vorgehe und ob das Plus oder das Minus der Lust dabei den Ausschlag gebe, dafür haben wir keinerlei objectiven Massstab; und ob wir in der That das Recht haben, das dumpfe Empfindungsleben der „Auster“ dem bewusstern Zustande der höhern Thiere vorzuziehen, darüber kann man klügeln, aber nicht philosophiren.

Solchen Unzulänglichkeiten gegenüber wird die tiefere Erwägung wol sich dahin entscheiden, den „Endzweck“ der Welt und des Menschendaseins überhaupt nicht in die „Glückseligkeit“ als Lust, in das auf Receptivität beruhende Geniessen setzen zu wollen. Dies ist ein sehr untergeordneter, sensualistischer Optimismus, welcher darum ganz folge-

richtig die Probe nicht besteht, und in sein Gegentheil, in die hinreichend uns geschilderten Illusionen und in die allgemeine Skepsis am Werthe des Lebens umschlagen muss. Der wahre Begriff der Glückseligkeit ist ein Problem, das nicht auf der Oberfläche der Erscheinungen liegt, das sehr tiefer Forschung bedarf, um alle Bedingungen und Abstufungen, alle Verwirklichungsformen und Contraste desselben kennen zu lernen. Optimismus wie Pessimismus sind ganz ungenügende Versuche, in das wahrhafte Wesen dieses Begriffes einzudringen, und so möchten wir es an der Zeit halten, den jetzt so heiss entbrannten Kampf zwischen beiden allmählich verklingen zu lassen.

Denn gleichwie es für die Pflanzenkunde kein „Unkraut" gibt, oder kein „Schädliches" für die Chemie, eben also kann auch die Philosophie gar nicht die Frage stellen nach dem „Gut" oder „Nichtgut" einzelner Dinge oder Weltzustände, denn dies sind Gesichtspunkte blos subjectiver Beurtheilung. Dahin gehört nun ebenso die Frage: ob die gegebene Welt die denkbar „beste" sei (Leibniz, der hier vielleicht seiner bekannten Neigung, sich zu popularisiren, zu sehr nachgegeben hat: seine ganze „Theodicee" ist ein gelehrt theologisches, kein eigentlich philosophisches Werk), oder sie sei die denkbar „schlimmste", bis an die Grenze der Möglichkeit, überhaupt nur zu existiren (Schopenhauer), oder endlich sie sei wenigstens die relativ „beste", soweit die gegebenen Verhältnisse dies zulassen (die „Philosophie des Unbewussten").

Diese drei Standpunkte des Urtheils können zwar eine subjective Berechtigung in Anspruch nehmen, persönlichen Lebenserfahrungen entsprechen, durch wechselnde Stimmungen begünstigt oder verurtheilt werden; philosophische aber sind sie nicht. Es möchte vielmehr der ethische Nebenerfolg einer gründlichern Speculation darin bestehen, über solche subjective Gefühle und Stimmungen uns dauernd zu erheben.

Wir sind zu Ende mit unserm Berichte: — zu Ende mit der kritischen Würdigung der Bestrebungen, welche, wie sie behaupten, von der „Physik“ aus eine gänzliche Umbildung der „Metaphysik“, ja der gesammten Philosophie beabsichtigen; — zu Ende mit Darstellung der beiden jüngsten originalen Versuche, die Speculation der Gegenwart zu reformiren. Wir glauben getreulich berichtet zu haben, und in unserer Kritik liessen wir blos die Folgerichtigkeit des Denkens, die Logik der Consequenz walten, ohne dem vorgefassten Standpunkte des eigenen Systems einen Einfluss zu gestatten. Wir greifen dem Urtheile über das Gesammtergebniss nicht vor, aber wir fragen den Leser, ob er noch Lust oder Bedürfniss empfinde, an unserer Seite wieder einzulenken in den stetigen Zusammenhang der alten Denksysteme, und zu sehen, wie jenen Absprüngen und Originalversuchen gegenüber die sichere Stetigkeit des bisher Gewonnenen sich weiter führen lasse, und was das nächstgeforderte Ziel sei.

Zweiter Abschnitt.

Begriff und Aufgabe einer „Metaphysik".

1.

Die „Metaphysik" (in engerer, eigentlicher Bedeutung, als Erforschung des höchsten „übersinnlichen" Grundes — deshalb schon von Aristoteles mit Recht als θεολογία bezeichnet) ist nicht philosophische Anfangswissenschaft, sondern sie schliesst sich als zweites Glied an die „Erkenntnisslehre" dadurch an, indem diese mit ihrem Schlusse in eine Reihe neuer Probleme ausläuft, deren Lösung sie der Metaphysik übergibt, welche aus der Eigenthümlichkeit dieser Probleme ihren eigenen Charakter und Inhalt sowie die Berechtigung ihres Namens empfängt.

Hier stellen wir uns zunächst zwischen beide Wissenschaften, indem wir aus dem Ergebnisse der Erkenntnisslehre die eigenthümliche Aufgabe der Metaphysik entwickeln, voraussetzend dabei, dass man jenes Ergebniss an gegenwärtiger Stelle entweder ohne weiteres uns zugestehe, oder zu seiner Prüfung auf die psychologischen und erkenntnisstheoretischen Darstellungen des Verfassers zurückgehe.

2.

Das erste, eigenthümlich speculative und nur durch Philosophie zu lösende Problem besteht darin: die Möglich-

keit eines Erkennens der „Wahrheit“ zu begründen, d. h. die Uebereinstimmung von Erkennen und Sein zu erweisen, mit deren unbewiesener, weil unwillkürlich angenommener Voraussetzung alles nichtphilosophische Erkennen und Wissen sich begnügt. Mit der Frage nach der Erkennbarkeit der Dinge überhaupt erwacht zum ersten male das eigenthümlich philosophische Bedürfniss, während der Menschengeist jahrhundertelang seinem Erkenntnisstriebe zuversichtlich vertrauend in die objective Erforschung der Dinge sich vertiefen konnte. Aber der erste, in sein Inneres zurückkehrende Blick der „Besonnenheit“ lehrt ihm, sich als ein anderes den Dingen gegenüberzustellen; und diese „Reflexion“ ist zugleich die erste philosophische That, indem sie die Frage, den Zweifel in ihm erweckt, ob dieses ihm Andere, das zunächst verschlossene Wesen der Dinge ihm auch zugänglich und durchsichtig werden könne?

3.

Die „Erkenntnisslehre“ darum als die erste in der Reihe der philosophischen Disciplinen zu bezeichnen, löst nun das Erkenntnissproblem dadurch, indem sie nachweist, dass das Bewusstsein in seiner stetigen Entwickelung durch alle Stufen des Erkennens, vom blossen Empfinden bis zum „reinen“ Denken hinauf, niemals aus seiner ursprünglichen, im Wesen desselben liegenden Einheit (Beziehung, Verbindung) mit dem Sein heraustritt, auf jeder Stufe seiner Entwickelung daher das Seiende nach einer wirklich vorhandenen Seite oder „Wahrheit“ auffasst, im Empfinden nach seiner phänomenalen Seite, in seinem Wechsel und Anderswerden, in der denkenden Erfahrung nach seinem bleibenden Wesen und damit zugleich nach dem Grunde seiner wechselnden Erscheinung; im reinen, aus der innern Nothwendigkeit des Gedankens allein schöpfenden Denken endlich die allgemeingültigen Wahrheiten (Wesenheiten) alles Seienden und zu Denkenden, welche dem Sein des Geistes

als dunkel bleibende Prämissen schon ursprünglich eingebildet, ihm „immanent" sind, aber gerade deshalb auch aus dieser Ursprünglichkeit („Apriorität") von ihm ins Bewusstsein erhoben werden können, ohne der Erfahrung zu bedürfen.

Hieraus entwickelt sich nun eine neue, doppelte Aufgabe: ein wirklich zu lösendes Problem, die Aufgabe der „Metaphysik", und das Postulat einer ins Unendliche fortzusetzenden Untersuchung, welche nur in einer nie ganz zu vollendenden „Universalwissenschaft", in einer immer mehr zur „Weltweisheit" sich steigernden Welterforschung ihr Gegenbild haben kann.

4.

Was allem Denk- und Erkenntnissprocesse nach Obigem als allgemeine, für alles Besondere gemeingültige, mithin überall vorauszusetzende („apriorische") Prämisse zu Grunde liegt, ist der Begriff des „Wesens": eines Beharrenden, Sichgleichbleibenden im Wechsel, eines Realen in der Erscheinung. (Dieses „Wesenhafte", im Wechsel Gleichbleibende, „Identische" bezeichnet eigentlich der logische Satz der Identität, der, nur in diesem Sinne gefasst, eine der fundamentalen Wahrheiten des denkenden Erkennens enthält, sonst aber zur nichts bedeutenden Tautologie herabsinken würde.)

Aber ebenso gilt als zweite „apriorische" Grundprämisse der Begriff des Grundes, des Realgrundes (causa) für die wechselnden Erscheinungen, wie des Erklärungsgrundes (ratio) für die Erkenntniss derselben, was im zweiten logischen Fundamentalsatze des „zureichenden Grundes" bezeichnet wird.

Alles denkende Erkennen ist daher seiner ursprünglichen Natur nach und durch innere Nothwendigkeit getrieben wesen- und grundsuchend in allem Erscheinenden, das

Wesenhafte (der ὅρος) im blos Phänomenalen, der wirkende Grund (αἰτία) im Wechsel der Erscheinungen.

Aber eben damit ergibt sich für dasselbe die weitere Nothwendigkeit, über alle schon gefundenen Einzelwesen und Einzelgründe hinaus das Urwesen und den Urgrund aufzusuchen und soweit möglich zu erkennen. So entsteht die Aufgabe der „Metaphysik" als zweiter, eigenthümlich philosophischer Wissenschaft.

Dabei ist leicht ersichtlich, wie von hier aus zugleich jenes Postulat einer Universalwissenschaft entstehen müsse, indem die Forderung sich geltend macht, von der Idee jener Einheit des Urwesens und Urgrundes aus alle Einzelwesen und Einzelgründe unter sich zu vermitteln, oder, was dasselbe bedeutet, in ihrer Zusammenstimmung zum harmonischen Ganzen (zum „Universum", κόσμος) zu erweisen.

Ebenso ist ersichtlich, wie die Ausführung dieser Aufgabe niemals abgeschlossen oder erschöpft sein könne, indem kein wirklich gegebener Zeitpunkt denkbar wäre, in welchem jene angestrebte Harmonie vollständig erkannt, alles Erkennbare von wirklicher Erkenntniss durchdrungen sein würde. Die Universalwissenschaft bleibt daher „Postulat" in demselben ausdrücklichen Sinne, wie dieser auch von der Aufgabe jedes sonstigen ethischen oder Culturprocesses gilt: dass dieselbe in jedem gegebenen Falle erfüllt wird und erfüllt werden kann, ohne damit die Unendlichkeit solcher Aufgaben überhaupt leugnen zu können.

Ausdrücklich zu erinnern ist dagegen, einer vielfach verbreiteten Meinung zuwider, dass das „System der Philosophie" selbst diese Universalwissenschaft sein solle oder sein könne, wie in der Lösung jener Aufgaben an sich selbst kein specifisch philosophisches, allein der Philosophie als solcher gebührendes Unternehmen gefunden werde, sondern wie ganz allgemein darin der Charakter aller eigentlichen, d. h. gründlichen Erkenntnissthätigkeit und Erkenntnisswirkung bestehe, überhaupt „mit philosophischem Geiste" zu

forschen. Dazu bedarf es aber für den wissenschaftlichen Genius keiner besondern philosophischen Voraussetzungen oder der Einreihung seiner Gedanken in ein bestimmtes philosophisches System; denn das eben ist die „Genialität" des Forschers oder der Forschung, die in jedem Einzelwesen und Einzelgrunde wirklich liegende Hindeutung auf den innern Zusammenhang und den tiefern Grund der Dinge richtig herauszufinden und ins Licht der Erkenntniss zu setzen.

5.

Indem wir die Aufgabe der Metaphysik ihrer Lösung entgegenführen, bedarf es zunächst noch einer schärfern Bestimmung über den eigentlichen Sinn derselben.

Das denkende Erkennen, überall im Einzelnen wesen- und grundsuchend, sucht im ganzen bei diesem Verfahren doch eigentlich nur das Urwesen und den Urgrund. (Beide Begriffe fallen zusammen: das Urwesen kann nur zugleich als Urgrund gedacht werden und umgekehrt.)

Denn eben zufolge jenes unablässig begründenden Triebes kann das Denken nicht stehen bleiben oder sich für befriedigt erachten bei irgendeinem untergeordneten (endlichen) Grunde; sondern seine definitive Ruhe findet es allein in der Gewissheit eines Urgrundes und in der Erforschung seines Wesens.

Diesen entscheidenden Gedanken kann man auch so bezeichnen, und es ist wol sonst schon von uns geschehen, dass alles Denken, weil Begründen, ursprünglich auf Gott hinziele, ein unwillkürliches und unablässiges Gottsuchen, Gotterkennenwollen sei, ein theoretisch religiöser Act also, und darum innerlichst verwandt mit dem dunkel und ahnungsvoll in uns wirkenden Andachtsgefühle, ja tiefer erwogen eins und dasselbe mit ihm, weil beide nur, wie im Willen das „Gewissen", hinweisen auf die unzerreissbare Verbindung unsers verborgenen Wesens mit

dem ewigen Grunde der Dinge; eine Verbindung, welche für die Erkenntniss aus ihrer Verborgenheit hervorzuziehen, und zu unzweifelhafter und gemeingültiger Klarheit zu erheben gerade der Hauptinhalt und das Ziel der Metaphysik sein soll.

Daraus folgt das nicht minder Wichtige: es sei die Aufgabe des metaphysischen Denkens keine künstlich ersonnene, einem willkürlichen Luxus des Geistes entsprungene, sondern ein nothwendiges und zugleich allgemein menschheitliches Bestreben. Denn indem wir jenen metaphysischen Gedankenprocess vollziehen, erheben wir damit nur ins Bewusstsein und bringen zu gemeingültiger Anerkennung dasjenige, was als verborgene Prämisse allem unsern Denken, Fühlen, Wollen zu Grunde liegt: die unverbrüchliche Beziehung unsers Wesens zu Gott als dem ewigen Urgrunde desselben.

(„Gott zieht uns stets zu sich empor; regt ununterbrochen unser schlummerndes Geistwesen an“, — so sagen die Mystiker. Aber höchstens geht dieses tiefe Wort wie eine wohltönende Erbaulichkeit flüchtig an unserm Ohre vorüber; rechten Ernst damit zu machen fällt niemand ein. Es in seiner Eigenthümlichkeit zu bewahrheiten und dadurch erst verständlich zu machen, ist gerade eine der Hauptaufgaben der Philosophie, indem sie die allgemeine Natur des Denkens erforscht.)

Beiläufig sei hier noch einer in entgegengesetzter Weise verlaufenden Gedankenwendung erwähnt: des bekannten, schon von Aristoteles widerlegten „regressus in infinitum“. Diese behauptet, dass alles Begründen in eine endlose Reihe rückwärts liegender Gründe verlaufen müsse, sodass der letzte Grund, Urgrund, nie wirklich erreicht werde. Es ist aber schon gezeigt worden, dass unter dieser Voraussetzung überhaupt jede Begründung unmöglich würde, und zwar ebenso in objectiver wie in subjectiver Bedeutung. Objectiv: indem überhaupt nichts zu existiren angefangen haben könnte,

wenn der Urgrund aller Existenz nur am Anfange einer endlosen Reihe zu suchen wäre. Subjectiv: indem auch für die Erkenntniss jedes einzelne Begründen illusorisch wäre, wenn der wahre Grund in einer unendlichen Reihe rückwärts liegender Mittelglieder unerreichbar sich versteckte. Wichtig dem gegenüber ist nur das daraus hervorgehende positive Resultat: dass in dem unwillkürlichen Erkenntnissdrange überhaupt begründen zu müssen, mittelbar schon die ebenso unwillkürliche Zuversicht zur Existenz eines erforschbaren Urgrundes liegt. Jedes Gottsuchen setzt stillschweigend auch ein Gottfindenkönnen voraus; so gewiss die Annahme einer innern Wechselbeziehung überhaupt die Grundbedingung alles Realzusammenhanges und aller Realerkenntniss ist.

6.

Hiermit haben wir uns nun auf den eigentlichen Springquell des Denkens gestellt, aus welchem mit unwiderstehlicher Regung die metaphysische Aufgabe sich erhebt und in mannichfachstem Ausdrucke, ja in sehr abgeleiteten Formen immer von neuem sich geltend macht. Es metaphysiciren alle, ohne vielleicht nur das Wort zu kennen, welche, unbefriedigt mit der sinnlichen Unmittelbarkeit des Gegebenen, hinter dieser, — wer weiss wie roh oder wie abenteuerlich mythologisirend! — ihr wahrhaftes Wesen und ihren Grund suchen. Und es ist das charakteristische Insiegel des Menschengeistes, sein Segen, der aber auch zum Faustischen Fluche werden kann, als unbewusster Metaphysiker nirgends und niemals im wirklich Erreichten oder Erkannten seine letzte Befriedigung zu finden.

a) Wie gezeigt, setzt alles Einzelbegründen als verborgene Prämisse den Begriff des Urgrundes voraus. Wir nennen diesen Begriff, weil er in keiner Weise empirisch gegeben, ebenso wenig aber auch durch denkende Reflexion dem Bewusstsein entstanden oder von ihm freithätig erwor-

ben ist, sondern umgekehrt aller seiner Denkthätigkeit als ursprünglich antreibende Macht innewohnt, deshalb einen vorempirischen („apriorischen") Begriff, oder nach Kant's Vorgange „Idee". Und historisch dürfen wir hierbei um so mehr an Kant anknüpfen, als die eigentlich classische Leistung seiner „Kritik der reinen Vernunft" gerade darin besteht, die Vernunftursprünglichkeit, „Apriorität" der Idee eines „Unbedingten" für alles Bedingte und Endliche nachgewiesen zu haben.

b) Das metaphysische Denken (wir sind es an gegenwärtiger Stelle) findet sich jedoch unmittelbar nur endlichen Dingen gegenüber, als dem einzig ihm Gegebenen. Von der „Idee" des Unbedingten erfüllt, sucht es für diese die ihr entsprechende Wirklichkeit auf und findet statt eines solchen Wirklichen, welches dieser Idee entsprechen könnte, vielmehr nur das Wirkliche, welches ihr nicht entspricht: eine unbegrenzte Mannichfaltigkeit endlicher, vergänglicher Dinge.

c) Dies der nächste, zugleich der unbestimmteste Ausdruck für das „metaphysische" Problem, in welchem sich nur die ebenso unbestimmte Sehnsucht des Menschengeistes ausspricht nach fester, standhaltender Wahrheit, nach einem ewig und unwandelbar Gültigen für das Erkennen. Wir können diesen Gedanken in die allgemeine Formel zusammenfassen:

Das Wirkliche, welches das Denken unablässig zu suchen nicht umhinkann, soll ein Unbedingtes, Ewiges sein; das Wirkliche, welches unmittelbar allein gefunden wird, stimmt darin überein, sich als bedingt und endlich zu zeigen.

d) Zur Lösung dieses Problems kann der feste Ausgangs- und Haltpunkt nur im Endlichen selber liegen, weil er zunächst das einzig Gegebene ist; d. h. es ist zu untersuchen, ob im Begriffe des Endlichen so, wie es gegeben ist, nicht selbst nothwendige Gründe für das Denken ent-

halten sind, um von ihm aus auf das Dasein eines „mehr als Endlichen" zu schliessen.

Dieser Gedanke ist gleichfalls, was nicht unbemerkt bleibe, vorerst noch ein ganz unbestimmter, nichts präjudicirender. Er lässt die weitere Frage unentschieden (wir haben dabei pantheistische Ueberstürzungen im Auge, deren wir später kritisch gedenken werden): ob jenes „mehr als Endliche" sofort und unmittelbar schon mit dem Begriffe des Unbedingten zusammenfalle oder nicht. Es wird nämlich sich ergeben, dass gerade in der übereilten Folgerungsweise, welche das Beharrliche im Endlichen, das bedingt Ewige schon für das (schlechthin) Unbedingte hält, die erste Quelle des pantheistischen Irrthums liege.

7.

Wir haben somit vom Begriffe des Endlichen zu beginnen, indem wir ihn einer genauern Analyse unterwerfen.

Was ist der durchgreifende Charakter alles endlich Seienden, der „Endlichkeit" überhaupt?

a) Es könnte statt dessen, wie es wirklich ist, auch nicht sein oder anders, als es wirklich ist: seinem Begriffe kommt durchaus keine innere, ihm selbst beizulegende Nothwendigkeit oder Allgemeinheit zu, — es ist ein „Zufälliges" und „Einzelnes".

b) Aber diese Zufälligkeit für unser Denken desselben vollzieht sich zugleich an seinem Sein, es wird ein anderes, als es war, es erscheint in immer anderer Gestalt, es entsteht, wandelt sich, zuletzt vergeht es, wenigstens für die Erscheinung, ebenso wie es für diese entstanden war. Es ist ein „Phänomenales" und „Vergängliches".

c) Es besteht daher auch kein wesentliches, inneres Verhältniss zwischen diesem endlichen Dinge und dem Denken, Erkennen desselben. Auch seine Erkenntniss ist die „zufällige"; sie könnte auch nicht sein oder anders sein,

als sie jetzt wirklich ist, indem das endliche Ding in seinem phänomenalen Wechsel sich ihr „zufälligerweise" auch anders hätte darbieten können.

Und eine zufällige ist diese empirische Erkenntniss auch darum, weil sie vom „Wesen" und vom „Grunde" einer so sich darbietenden Erscheinung nichts weiss, weil sie zunächst mit der nackten, unbegriffenen Thatsächlichkeit sich begnügen muss.

d) Wir werden daher vorläufig behaupten müssen, dass im Gegensatze damit die Idee des Unbedingten als solche (d. h. ohne ihr darum den Begriff objectiver Wirklichkeit beizulegen) für das Denken das charakteristische Merkmal innerer Nothwendigkeit und Gewissheit an sich trage. Und schon nach den bisherigen Erwägungen muss dies bestätigt werden. Als „Idee", als apriorischer Fundamentalbegriff alles denkenden Erkennens kann sie für dasselbe nicht nicht sein oder nicht anders sein; denn sie wird von ihm in allen einzelnen Denk- und Begründungsacten, wenigstens indirect, mitgesetzt, ist daher als (apriorische) Grundvoraussetzung in ihnen allen gegenwärtig, wenn auch nicht immer mit deutlich ausgesprochenem Bewusstsein.

Zum Beweise nun, dass wir auch hierin nicht lediglich „metaphysische", sondern allgemeine, des vielfachsten Ausdrucks fähige Wahrheiten aussprechen, sei daran erinnert, dass mit jenem Ergebnisse die allgemein menschliche Denkweise wie das religiöse Gefühl auf das tiefste übereinstimmt. Beide bestätigen auch ihrerseits höchst nachdrücklich jene Wahrheit des metaphysischen Denkens, dass den „endlichen Dingen" für sich selbst kein bleibender Werth und keine selbständige Bedeutung beizulegen sei. „Alles unter der Sonne sei eitel", ist ein tausendfach wiederholter, stets neu bestätigter Spruch. Sie sind eitel an sich, sofern man die Befriedigung des Erkennens oder des Gemüths oder des Erstrebens einzig in ihnen an sich selber sucht. Sie erhalten nur Bedeutung, wenn man sie in Bezug setzt zu dem

Ewigen und in ihnen das Walten höherer, vernunftvoller Gesetze sei es blos ahnt, sei es wirklich erkennt. Dann erhält der entgegengesetzte Ausspruch ebensolche Wahrheit: dass alles, auch das Kleinste, sinn- und bedeutungsvoll sei; denn es deutet auf ein vollkommenes Ganzes, auf eine vernunftvolle Harmonie der Dinge. Und Lessing's Wort: „Es gibt keinen Zufall, Zufall wäre Gotteslästerung", erhebt jenen Sinn zu eigentlich religiöser Weihe; es ist zugleich der Vorgriff einer Lösung des metaphysischen Problems. Mit diesem allen wird aber doch eigentlich nur in letzter Instanz an die metaphysische Forschung appellirt, um jene Ahnung, jenen unvertilgbaren Glauben wahr zu machen.

8.

Zunächst scheinen von hier aus dem metaphysischen Denken nur zwei Wege offen zu stehen: entweder zu behaupten, die Idee des Unbedingten entbehre überhaupt jeder objectiven Realität, weil sie auf nichts wirklich Gegebenes sich gründe;

oder seine Untersuchung auf das wirklich Gegebene der endlichen Dinge selber zu richten, um auf diesem Wege über das Sein und das Wesen eines Unbedingten zur Entscheidung zu gelangen.

a) In jener ersten Behauptung charakterisirt sich das innerste Wesen des Empirismus nach seinen verschiedensten Gestalten, mag er sich metaphysisch als Materialismus oder erkenntnisstheoretisch als Sensualismus aussprechen. Das Gemeinsame darin bleibt die Voraussetzung, dass man in den einzelnen und endlichen Dingen wirklich schon ein Wahres, ja die einzige Realität vor sich habe, die überhaupt gelten könne; was L. Feuerbach neuerdings mit grosser Naivetät in dem Erkenntnisskanon ausgesprochen hat: dass nur das Sinnliche, sinnlich erfasst, Realität und Wahrheit habe.

Aber dieser Standpunkt widerlegt unaufhörlich sich

selbst, so gewiss er das **Sinnliche**, **unmittelbar** Gegebene dennoch denkend erkennen, d. h. seine wechselnden Beschaffenheiten aus seinem **Wesen** erklären, seine Veränderungen nach ihren allgemeinen **Gründen** begreifen, kurz die Unmittelbarkeit seiner gegebenen Erscheinung aus einem andern, **nicht** Gegebenen **begründen** will. Sofern er nun sich entschliesst, zur Besinnung zu erheben, was eigentlich diesem Verfahren als verborgene Prämisse zu Grunde liegt, so muss er sich bekennen: es sei dabei die stillschweigende Voraussetzung, dass die „sinnlichen" Dinge, „sinnlich erfasst", eben **nicht** das Wahre, am allerwenigsten das **letzte** Wahre seien, sondern nur die Erscheinungsweise an sich unsinnlicher Realwesen und Realgründe, die von hier aus zu erforschen gerade dem Denken obliegt, während es zugleich durch seinen unwillkürlichen Begründungstrieb unablässig auf diesen Weg geleitet wird.

Der Empirismus in **dieser** Gestalt ist daher, wie man sieht, ein beständiger Protest nicht nur gegen das allgemeine Wesen des Denkens, sondern gegen das eigene, stillschweigend anerkannte Princip („protestatio facto contraria"). Indem er seine eigene Behauptung zu **begründen** trachtet, erkennt er eine Macht an und unterwirft sich ihr, welche die **Wahrheit** seiner Behauptung durch ihre blosse Existenz widerlegt. Denn indem der Empirismus überhaupt sich **begründen** will, setzt er damit Gründe voraus, die nicht mehr blos empirisch **gegebene** sind.

b) Ein anderer Empirismus höherer, speculativer Art — wir können ihn den kritischen oder skeptischen nennen — ist derjenige, welchen Kant durch seine Kritik der reinen Vernunft anbahnte und bei dessen blos negativem Ergebnisse er stehen geblieben wäre, wenn er nicht die beiden andern Kritiken verfasst hätte, die wenigstens die Aussicht oder den Eingang bieten zur Erkenntniss einer übersinnlichen Wahrheit.

Dieser Empirismus lässt sich in die Grundgedanken zu-

sammenfassen: dass die Idee des Unbedingten für alles Endliche und Bedingte zwar ein nicht aufzugebender („apriorischer") Begriff, aber ein blosses „Vernunftideal" sei, über dessen Objectivität durch „theoretische" Vernunft zu entscheiden ewig unmöglich bleibe, weil das für uns Erkennbare eben nur das Bedingte sei. Dagegen sei jenes Vernunftideal gerade für das Erkennen des Bedingten von der entscheidendsten Bedeutung, indem es ihm der nie ruhende Antrieb werde, bei keinem gegebenen Bedingten, als dem letzten, jemals stehen zu bleiben, sondern die „Erfahrungsforschung" ins Unendliche hin über alles Bedingte auszudehnen.

c) So weit Kant in seiner ersten Kritik. Auf welche Art er nun dennoch über dieses nur negative Ergebniss hinausgeschritten sei, — wie die einen sagen, blos sich hinweggeholfen habe auf eine die Consequenz seines Systems gefährdende Weise; wie andere behaupten, zu denen wir selber uns zählen, durch eine Wendung, welche dem Princip nach richtig und vielverheissend, in der Gedankenausführung aber ungenügend geblieben sein mag — diese Frage wird uns im Verlaufe des Folgenden noch beschäftigen. Hier sei nur vorläufig auf den eigentlichen Punkt der Entscheidung aufmerksam gemacht.

Kant erklärte in der Kritik der reinen Vernunft die Erkennbarkeit des Unbedingten aus dem doppelten Grunde für unmöglich, zuerst: „weil nur das Bedingte das für uns erkennbar Gegebene sei"; sodann: weil „nach der ganzen Einrichtung unsers Erkenntnissvermögens auch die Erkenntniss des Bedingten blos auf subjective Geltung Anspruch habe". Wenn nun aber innerhalb dieses Subjectiven und Bedingten selbst ein Element sich findet und deutlich erkennbar nachgewiesen wird, welches vom Denken als ein Unbedingtes, Allgültiges und an sich Gewisses anerkannt werden muss: so haben wir offenbar damit im Gebiete des Bedingten selbst einen Stütz- und Ausgangspunkt gefunden,

um von ihm aus auch das **schlechthin** Unbedingte zu erforschen, wenn vielleicht auch nicht in seinem an und für sich seienden „Wesen", so doch in einer seiner ewigen Wirkungen; ein Verhältniss übrigens, was vorerst noch unentschieden bleibe. Mit andern Worten: es ist durch diese Entdeckung eines Urgewissen im Endlichen und Bedingten der denkenden Erkenntniss ein Zugang geöffnet zur Erforschung des an sich Unbedingten und seiner ewigen Wirkungen innerhalb der Endlichkeit und Bedingtheit.

Diesen Zugang nun hat Kant allerdings eröffnet durch das Schlussergebniss seiner Kritiken der praktischen Vernunft und der Urtheilskraft, und zwar an einer Stelle, die nicht glücklicher und erfolgreicher gedacht werden kann: in der Tiefe des menschlichen Gemüths. Hiermit ist ein Gedankenkeim in die speculative Entwickelung der Zeit gelegt worden, welcher selbst bis zur Gegenwart hin weit entfernt, seine volle Ausführung erhalten zu haben, kaum noch in seiner ganzen folgenreichen Tiefe erkannt und gewürdigt sein möchte. Hierüber werden an gegenwärtiger Stelle einige Andeutungen genügen.

In dem einfachen, aber grossen Gedanken von der Unbedingtheit des moralischen Gebotes für unser Bewusstsein, von der Gegenwart eines homo noumenon im sinnlich-phänomenalen Menschen, im Begriffe einer „Ethikotheologie" endlich, welche den Menschen als „moralisches Wesen" zum absoluten Ziele und Zwecke der Schöpfung macht und damit erweist, dass im Menschengeiste ein Element zur Erscheinung komme, welches selbst den Charakter der Unbedingtheit an sich trage; — durch dies alles hat Kant die entscheidende Thatsache begründet, wenigstens diesem Gedanken den ersten Weg gebahnt:

dass im menschlichen Wesen und Bewusstsein ein Mehr als Menschliches hindurchgreife und gerade dadurch seine Wirkung unwiderstehlich an

den Tag lege, dass es den Menschen (als blosses phaenomenon) über seine endlich-sinnliche Natur und ihre stets wechselnden Antriebe zur unerschütterlichen Gewissheit seiner moralischen Bestimmung erhebt, und damit zugleich ihn einer „übersinnlichen" Ordnung der Dinge einverleibt (den homo noumenon in ihm verwirklicht).

Mit dieser psychologisch wohlbegründeten Lehre hat nun Kant noch ungleich mehr geleistet, als er selbst ausdrücklich aussprach, und als er durch seine Formeln von dem „Primat" der praktischen Vernunft über die theoretische und von der unbestreitbaren Berechtigung eines „moralischen Vernunftglaubens an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit" sich selbst und seiner Schule zum unmittelbaren Bewusstsein brachte. Auch ist eine Ahnung von diesem „Mehr" seinen nächsten Nachfolgern nicht verschlossen geblieben; nur müssen wir erachten, sie habe nicht die volle und ganze Tiefe des Gegenstandes erschöpft.

Diejenigen unter den Nachfolgern, welche sich F. H. Jacobi anschlossen, wie Fries mit den Seinigen, Bouterwek u. a., machten jenen „Vernunftglauben" unabhängig vom praktischen Primat und liessen ihn als eine im menschlichen Bewusstsein schlechthin vorhandene Urthatsache, als ursprünglichen Glauben, „Ahnung" eines Göttlichen, selbständig bestehen. Als psychologische Thatsache gewiss völlig berechtigt; aber die weitere Frage durfte sich erheben, wie diese Urthatsache selber zu erklären, was als Grund derselben in unserm Bewusstsein zu denken sei?

Wie J. G. Fichte zu jenem Kantischen Ergebniss sich verhielt, unterlag bei ihm einer bedeutungsvollen Entwickelung, einer Erhebung vom blos moralischen Standpunkte zum religiös-speculativen. Wir erinnern in diesem Betreff nur andeutungsweise an seinen Ausgangspunkt: „moralische Weltordnung" als selbst Gott, und als Ziel an den grossen Gedanken seiner „Anweisung zum seligen Leben": dass

Gott selbst sich mit uns vereinigt, indem er die ideale Liebe in uns wirkt, die werkthätige Begeisterung für die Ideen, „die keiner Reflexion Richterstuhl anerkennt"; weil dieses Gefühl der Begeisterung völlig Eins geworden ist mit der Selbstgewissheit des Ich. „So gewiss Ich lebe, lebt auch ein Höheres, Heiligendes in mir!"

Oder wie es in den „Sonetten" heisst:

> „Gar klar die Hülle" (der Reflexion) „sich vor dir erhebet;
> Dein Ich ist sie; es sterbe, was vernichtbar,
> Und fortan lebt nur Gott in deinem Streben.
> Durchschaue, was dies Streben überlebet,
> So wird die Hülle dir als Hülle sichtbar,
> Und unverschleiert siehst du göttlich Leben."

Dies ist Idealismus zur Theosophie gesteigert und der Keimpunkt einer Weltansicht, die, wenn es ihr gelingt, durch besonnene metaphysische und psychologische Durchführung jedes Element pantheistischer Zweideutigkeit aus sich zu entfernen, als Grundlage eines neuen Theismus gelten darf. Was die metaphysische Aufgabe in diesem Betreff von uns verlangt, darüber wird der nachfolgende Bericht Rechenschaft ablegen. Die psychologische Seite der Frage, zugleich die wichtigste und einschlagendste, glauben wir bereits in der „Psychologie" (1864) der Hauptsache nach erledigt zu haben, indem sie jenen theosophischen Grundgedanken eben als den einzigen erweist, aus welchem die höchsten psychischen Thatsachen wirklich erklärt werden können. Damit wird aber die Psychologie ganz von selbst zu einem mittelbaren Beweise vom „Dasein Gottes"; denn sie gibt im eigenen Verlaufe ein thatsächliches, objectives Zeugniss für die Gegenwart des göttlichen Geistes im menschlichen, indem sie seine unverkennbar charakteristischen Wirkungen auf den letztern uns erkennen lehrt.

d) Dieses psychologische Ergebniss kann aber auch nicht umhin, auf das metaphysische Problem über „das Ver-

hältniss des Endlichen zum Unendlichen“ eine durchgreifende Rückwirkung zu üben. Denn nun ist das „Unendliche“ nicht mehr blos jenes inhaltsleere „Vernunftideal“, jene abstracte, durch lediglich negative Begriffsbestimmungen zu bezeichnende „Idee“ wie bei Kant, sondern ein durch seine positiven Wirkungen der Erkennbarkeit sich darbietendes Ursein und Urwesen.

Im allgemeinen jedoch können wir behaupten und besonders denjenigen geben wir dies zur Erwägung, welche in obigen Sätzen vielleicht eine der Speculation besonders geziemende Nüchternheit und Bedächtigkeit vermissen sollten: dass Kant selbst schon, der nüchternste und bedächtigste aller Denker, durch jene entscheidende Wendung die (theosophische) Richtung angebahnt habe, die wir jetzt nur weiter verfolgen. Nicht nur hat er dadurch die angebliche Kluft zwischen dem Unendlichen und Endlichen, vor welcher die „theoretische“ Vernunft als einer unübersteiglichen stehen bleiben müsse, wirklich durchbrochen, indem er durch dasselbe Princip der Reflexion, welches jenen Zweifel hervorrief, ihn auch beseitigte und widerlegte: Die vertieftere Reflexion auf das menschliche Bewusstsein zeigt im „moralischen Gesetze“ ein Unbedingtes, Urgewisses in ihm gegenwärtig, welchem die sinnlich-selbstische Natur des Menschen unwillkürlich sich zu unterwerfen gedrungen fühlt.

Sondern in diesem mehr als blos menschlichen Bestandtheil unsers Bewusstseins weist zugleich Kant selber die Möglichkeit nach, um von der durch blos „metaphysische“ Kategorien allerdings nicht erkennbaren moralischen (heiligen) Wesenheit Gottes uns zu überzeugen. Der „moralische Beweis“ vom Dasein Gottes soll nach Kant's eigentlicher Meinung und Absicht nicht etwa nur als unvollständiges und blos auf bittweise Anerkennung Anspruch machendes Surrogat der fehlenden theoretischen Beweise dienen, sondern nach allen authentischen Erklärungen desselben und nach der Art, wie er seinen Grundgedanken in Anwendung bringt,

namentlich in seiner „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ tritt der moralische Beweis mit selbständiger Geltung an die Stelle der verfehlten theoretischen und macht diese überflüssig; worin wir keineswegs blos „ein schwankendes Mithineinspielenlassen der praktischen Gültigkeit in die theoretische“, eine Schwäche und Inconsequenz Kant's erblicken können, sondern eine consequente und berechtigte Folgerung aus dem neu von ihm entdeckten Princip. Denn wenn man auf die Thatsache eines „moralischen Bewusstseins“ im Menschen einen Schluss gründet, so hat derselbe, ist er sonst nur theoretisch richtig, offenbar darum keineswegs blos „moralische Geltung“ zu beanspruchen, sondern er ist ebenso theoretisch berechtigt wie jeder andere. Kant war darum in seinem consequenten Rechte mit dieser Auffassung, so gewiss ihm das moralische Bewusstsein („das moralische Gesetz im Menschen“) und somit auch was aus ihm folgt, das Gewisseste blieb, was im Bereiche des Bewusstseins überhaupt anzutreffen sei. Man wird daher auch vor dem Zugeständnisse nicht mehr sich sträuben dürfen, im nüchternen Kant sogar einen versteckten Theosophen anzuerkennen; dies eben, weil er ein tiefgründender, und wo er eine Sache angriff, nie mit Halbem sich genügender Denker war.

9.

Nach dem Ergebnisse dieses kritischen Excurses muss es nunmehr gerechtfertigt erscheinen, mit entschiedenem Vertrauen den zweiten Weg zu betreten, welcher in der oben (§. 8) von uns bezeichneten Alternative sich uns darbot.

Es ist der allgemein metaphysische, nicht mehr blos psychologische Ausgangspunkt: vom Endlichen in seiner Gesammtheit, soweit es sicher erkennbar ist, soll die Frage über die Realität der Idee des Unbedingten entschieden werden. Man wird daher die Untersuchung auf die Beschaffenheit der endlichen Dinge zu richten haben, um

durch Rückschluss von ihnen aus über das Sein und das Wesen ihres Urgrundes zur Entscheidung zu gelangen.

Dieses Hinausstreben des „metaphysischen" Denkens über das Gegebene der endlichen Dinge, über den „Empirismus", liegt jedoch im allgemeinen Wesen des Denkens, weil dies überhaupt begründend, mithin einen Urgrund voraussetzend ist. Hiernach bestätigt sich von einer neuen Seite die frühere Behauptung, dass es kein müssiger Luxus oder eine zufällige Erfindung menschlicher Willkür sei, auf metaphysische Probleme getrieben zu werden, sondern das allgemeine Denken sucht nur seine Vollendung im metaphysischen und kann diesen Antrieb, diese Richtung gar nicht aufgeben nach seiner eigenen ursprünglichen Beschaffenheit.

Dies der herabgekommenen philosophischen Gegenwart nachdrücklich einzuschärfen, geziemt sich um so mehr, als eben jetzt Stimmen sich haben vernehmen lassen, welche, nebenbei auch auf Kant's Autorität sich stützend, uns versichern wollen, von Metaphysik zu reden werde fortan ebenso überflüssig und ebenso lächerlich erscheinen, als die Quadratur des Zirkels oder die Erfindung eines Perpetuum-mobile anzustreben, welches beides schon längst mit dem officiellen Interdict der Wissenschaft belegt worden, während das Gleiche auch auf die Metaphysik auszudehnen völlig an der Zeit sei! Diesen Versicherern sei gesagt, dass gerade sie Metaphysik doppelt nöthig machen, um die allgemeine Bildung von der sich selbst misverstehenden Bornirtheit ihres Denkens zu befreien.

10.

Durch denkende Vermittelung vom Endlichen aus soll die Frage über die Realität der Idee des Unbedingten entschieden werden. Die nächste Untersuchung kann offenbar nur darauf gerichtet sein: was es im Endlichen selbst Gewisses geben möge, um von seiner Gewissheit aus



die höhere Gewissheit, die des Unbedingten zu finden. (Diese Voruntersuchung ist analog der bekannten „Vorfrage“ Herbart's: Was da gegeben sei? und hat eigentlich dieselbe Bedeutung wie diese. Denn auch Herbart wollte in ihr nicht die Frage erheben nach dem, was factisch gegeben sei, sondern was im factisch Gegebenen als das Gewisse, Unzweifelhafte, Nichtphänomenale gelten könne? Darauf weist er schon hin durch die weiter dazugefügte Bestimmung: „Wie viel Schein, so viel Hindeutung aufs Sein.“ — „Irgendwo muss das Sein vorausgesetzt werden, weil der Schein nicht hinwegzuheben ist.“ Das heisst: Das Phänomenale gibt durch seinen eigenen Charakter unserm Denken nothwendige Anknüpfpunkte, um auf ein Seiendes, Reales zurückzuschliessen.)

Es ist dasselbe methodische Verfahren, welches Herbart (in seiner grössern Metaphysik) also charakterisirt: „Die Metaphysik beschreibt gleichsam einen Bogen, der von der Oberfläche des Gegebenen in die Tiefe hinabsteigend sich dem Realen erst nähert, dann wieder aus derjenigen Tiefe, die man hätte erreichen können, sich erhebt und beim Gegebenen mit den Erklärungen, sofern sie uns möglich sind, endet.“*)

Wir selbst werden späterhin Gelegenheit finden, die Punkte bestimmt zu bezeichnen, in welchen wir uns für metaphysisch berechtigt halten, das Gegebene allerdings „in grösserer Tiefe“ aufzufassen, als Herbart sich berechtigt glaubte. Es ist eine Differenz, die nicht im allgemeinen Princip der Methode, sondern in Anwendung derselben begründet ist.

11.

Für uns selbst ist zur Erledigung jener Frage schon bedeutend vorgearbeitet, theils durch die bereits vollzogene

*) Herbart, „Hauptpunkte der Metaphysik“ (Göttingen 1808), S. 3, 20, 21; „Allgemeine Metaphysik“ (Königsberg 1829), II, 14.

Analyse des Begriffs der „Endlichkeit“ (§. 7), theils durch die in der Geschichte der Philosophie vorliegende gründliche Durcharbeitung der skeptischen Bedenken, welche gegen die Täuschungen und falschen Annahmen einer Gewissheit im unmittelbar Gegebenen gerichtet sind. So bei den Alten in der spätern Akademie und der Pyrrhonischen Schule; in der neuern Philosophie durch die skeptisch einleitenden Betrachtungen von Descartes, durch Hume und bis in die Kantische Philosophie hinein.

Für die gegenwärtige Speculation hat Herbart das Verdienst, erneuert gezeigt zu haben, dass die Metaphysik durch die „höhere Skepsis“ hindurchgehen müsse, indem sie von dieser ihre Probleme empfängt, dass man aber zugleich die Erfahrung als den Grund und Boden der Metaphysik anerkenne und nicht statt desselben in Luftschlössern sich ansiedele.*)

Der vermeintlich einfachere Ausweg Hegel's, „rein denken zu wollen“, jene skeptischen Bedenken in der „gänzlichen Voraussetzungslosigkeit“ einschwinden zu lassen, „welche von allem abstrahirt und ihre reine Abstraction, die Einfachheit des Denkens erfasst“, um seiner „dialektischen Selbstbewegung“ sich hinzugeben**) — diese Auskunft kann aus doppeltem Grunde nicht mehr genügen. Zuerst weil man bei diesem Verfahren ebenso willkürlich wie unberechtigt vom Gegebenen mit den in ihm enthaltenen bestimmten Problemen abstrahirt, welches gerade der feste, jede Willkür des Denkens ausschliessende Boden für die Metaphysik bleiben muss, die allein von hier aus ihren sichern Ausgangspunkt nehmen kann.

Aber auch jenes angeblich reine, erfahrungslose

---

*) „Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie“ (3. Aufl., 1837), S. 48.

**) Hegel, „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ (3. Aufl., 1827), §. 78, S. 95.



Denken in seiner „dialektischen Selbstbewegung" ist ein problematischer, näherer Begründung durchaus bedürftiger Begriff. Denn abgesehen von dem Einwande, dass es für das menschliche Bewusstsein ein reines, erfahrungsloses Denken von dem Inhalte und Umfange, wie Hegel beides behauptet, erweislich nicht gibt, bedarf auch sein Begriff „dialektischer Selbstbewegung" durchaus einer bestimmtern Nachweisung. Wer vollzieht sie eigentlich, da doch eine Gedankenbewegung und Gedankenerzeugung nur von einem denkenden Subject vollbracht werden kann? Soll es die objective, alle Dinge beherrschende Weltvernunft (der „Weltgeist") sein, so muss erst bewiesen werden, dass diese dem menschlichen Bewusstsein dergestalt immanent sei, um in seinem doch immer nur an ein individuelles Subject geknüpften Denken rückhaltslos und auf völlig adäquate Weise sich zu vollziehen. Alle diese unterdrückten Voraussetzungen und Vorfragen bedenklichster Art verbarg sich Hegel nur deshalb, weil er in einer ihm schon festgewordenen (pantheistischen) Weltanschauung mitteninne stand, welche ihm die Gewissheit einer objectiven Vernunft und einer Immanenz derselben im menschlichen Bewusstsein zu einer stillschweigenden Voraussetzung machte.

Es genügt hier, an dies alles kurz zu erinnern, da in frühern ausführlichen Kritiken des Hegel'schen Systems diese Punkte schon ihre vollständige Erledigung gefunden haben, um die Gründe zu rechtfertigen, welche uns auch in diesem Betreff eine gänzlich von Hegel abweichende Richtung einschlagen und zur ältern Methode zurückkehren lassen.

12.

An gegenwärtiger Stelle dürfen wir jene skeptischen Vorfragen, mit denen sich schon unsere hier vorauszusetzenden psychologischen und erkenntnisstheoretischen Untersuchungen in streng wissenschaftlichem Zusammenhange be-

schäftigt haben, unter nachstehende Gesichtspunkte kurz zusammenfassen.

a) Die Sinnenempfindung, als unterste Stufe und Ausgangspunkt des Erkennens, enthält nichts an sich Gewisses, weil sie nicht das objective Wesen des Realen zu bezeichnen vermag, sondern nur unsere subjective Auffassung desselben ausdrückt. Dies gilt in doppelter Hinsicht: die Sinnenempfindungen als solche sind nur das Product unserer Organisation in ihrer Wechselwirkung mit den äussern Erregungen; und ebendiese sind einem steten Wechsel und Veränderung unterworfen. Sie bezeichnen daher überhaupt nur einestheils das wechselnde Verhalten der Dinge zu uns, nicht ihr bleibendes Wesen, anderntheils die dadurch in uns erregte Gegenwirkung, nicht ihre eigene objective Beschaffenheit.

b) Aber auch das empirische Denken mit seinen unmittelbaren begrifflichen Bestimmungen, Urtheilen, Folgerungen enthält lediglich subjective Auffassungen, relative Gesichtspunkte, einestheils individueller, anderntheils wechselnder Art; blosse Begriffs-, Urtheils-, Schlussversuche, wie es unsere „Erkenntnisslehre" bezeichnet. Sie sind nur wahr „für mich", nach dem relativen Standpunkte meines Denkens, nicht wahr an sich selbst. Sie wechseln ebenso nach dem wechselnden Scheine, welchen die Dinge selbst mir darbieten. Jedem Urtheile und jedem Grunde kann daher ein anderer mit gleicher Berechtigung entgegengehalten werden. („Παντὶ λόγῳ λόγος ἴσος ἀντίκειται." Der κοινὸς λόγος wird hier nirgends erreicht; oder auch, wie namentlich die Sophisten in Bezug auf das Gerechte und Ungerechte behaupteten, es gibt überhaupt keinen κοινὸς λόγος.)

c) Die eigentlich rationelle, auf die Principien der Induction und Analogie, des Experiments und des Zeugnisses sich gründende Erfahrungsforschung sodann bietet zwar die Einsicht in mehr oder minder sichere Erfahrungs-

wahrheiten; sie erweitert immer mehr das Gebiet jener „Weltwissenschaft", durch welche die Möglichkeit einer „Weltweisheit" bedingt ist (§. 4). Aber sie verweilt nur im Gebiete der bedingten oder Mittelursachen; sie bleibt fern der (metaphysischen) Erforschung des höchsten, unbedingten Grundes der Welt. Sie hält zwar das Bedürfniss einer solchen höchsten Wissenschaft immer rege, aber sie selbst fördert dieselbe nicht unmittelbar.

d) Das reine Denken endlich in Ermittelung der mathematischen und logischen Grundsätze und Wahrheiten bietet zwar Gewisses und Gemeingültiges, aber nicht diejenige Gewissheit, welche zugleich ein Reales enthielte, sondern die nur die allgemeinen Bedingungen bezeichnet, unter denen das Reale, sofern ein solches „gegeben" ist, allein zu existiren und gedacht zu werden vermag. Das reine Denken erzeugt nur formale Wissenschaft und hat eben darin seine Bedeutung.

13.

Hierdurch wird erst zu deutlicher Anerkenntniss erhoben, was eigentlich für eine Gewissheit gefordert sei, von welcher die Metaphysik ihren Ausgangspunkt zu nehmen habe, da sie, ihrem Begriffe und ihrer Aufgabe gemäss, weder empirisches Erfahrungswissen, noch blos formale Wissenschaft zu sein begehrt. Es muss eine Gewissheit sein, die sich auf ein Reales bezieht und dessen Existenz ausser Zweifel stellt; d. h., die ein „Gegebenes" als ein zugleich Gewisses bezeichnet, und zwar als gewiss und sicher erkennbar sowol nach seinem Dasein wie nach seinem Inhalt und seiner Beschaffenheit.

Endlich muss dies als gewiss Gegebene durch sein Dasein und seinen Inhalt sich als durchaus Bedingtes erweisen, als ein solches daher, welches einer weitern Erklärung, tiefern Begründung durchaus bedürftig ist. Mit andern Worten: es muss in ihm ganz von selbst, ohne künstliche Ver-

anstaltung oder willkürliche Deutung, eine Reihe von Problemen vorliegen, durch deren Lösung die metaphysische Untersuchung in Gang gesetzt wird.

14.

Was solcher Forderung gemäss dem Denken das erste oder letzte Gewisse ist, was jedem, auch dem durchgeführtesten Zweifel Widerstand leistet, kann kein Begriff sein, bei welchem uns die Wahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten übrigbliebe, oder über welchen Zweifel und Streit sich erheben könnte, sondern es kann nur ein einziger sein, ein solcher, der für das Denken als letzter immer übrigbleibt, wie weit es auch in seinem vernichtenden Zweifel zurückgehen möge, oder welcher überall der erste ist, der stets vorauszusetzende, an sich selbst aber voraussetzungslose, wie weit auch das Denken seine Untersuchung ausdehnen möge.

Wir haben ihn schon dadurch gefunden, indem wir seine Bedingungen erforschen. Das Denken, das denkende Subject in seiner einfachen Existenz ist **sich selbst** die erste oder die letzte Gewissheit. (Nicht cogito ergo sum, sondern cogitans sum.) Ich bin mir selber als das Gewisseste „gegeben".

Dies: „Ich bin mir gegeben" ist jedoch kein inhaltsleerer, unfruchtbarer Gedanke, wie es zunächst scheinen könnte. Es liegt vielmehr in ihm eine Reihe von weitern Bestimmungen, aus denen sich Probleme entwickeln; und zunächst haben wir drei Momente darin zu unterscheiden.

a) „Ich", nicht als empirisches Subject, sondern als allgemein psychologischer Begriff, bezeichnet das Identische der individuellen und der allgemeinen Subjectivität. („Die Vorstellung: Ich denke, muss alle meine Vorstellungen begleiten können", sagt Kant.) Es ist darin von aller Verschiedenheit der Subjecte (Iche) abstrahirt und in ihre

reine, unterschiedlose Bewusstheit zurückgegangen. Der Begriff des Ich ist nicht nur jedem, der die Vorstellung: „Ich bin“ zu fassen vermag, gemeinschaftlich, sondern er ist auch in jedem der gleiche Begriff. (Descartes hatte daher im „Ich denke“ noch nicht die vollständige Reinheit der Abstraction erreicht. Dass ich, um zu denken, Ich sei, ist nothwendig; nicht aber ist nothwendig, dass ich gerade denke. Ich lebe zugleich, ich empfinde, will, „lasse mich täuschen“ u. dgl. Dies die Einwendung, welche Gassendi: „ludificor ergo sum“, gegen die Gültigkeit des „Syllogismus“ machte, der nur vom Denken aus auf das Sein des Ich schliessen wollte. Das Denken ist hier vielmehr nur ein unwesentlicher, vertauschbarer Moment.)

Um dieser Allgemeinheit und Unabstrahirbarkeit willen kann aber das Ich auch zum metaphysischen Ausgangspunkte, zum „heuristischen Princip“ dienen. Es ist das in allen denkenden Subjecten Urgewisse, Unabstrahirbare; darum lässt sich von ihm aus auch im Denken sicher fortschreiten. Dass und wie Fichte dies zu thun versuchte, ist bekannt. Aber er hat dabei, mit einer zunächst kaum zu vermeidenden Verwechslung, das Ich zum höchsten Princip, zum Urquell aller Realität gemacht, während es in Wahrheit nur Ausgangspunkt, „heuristisches“ Princip sein konnte, um das höchste, absolute erst zu finden.

b) „Ich bin“ ist nämlich nicht der Begriff eines blos Möglichen, sondern ein realer, die Wirklichkeit in sich schliessender Gedanke. Indem ich mich als Ich fasse, muss ich mir zugleich Wirklichkeit beilegen, und ich bin dieser Wirklichkeit unmittelbar gewiss. (Im Ich fallen Bewusstsein und Sein, „Subject“ und „Object“ **unmittelbar** zusammen.)

Aber indem sich das Ich seiner als eines Wirklichen bewusst wird, ist in diesem Bewusstsein ebenso unmittelbar das Wissen von einem andern (einem „Nichtich“) mit enthalten, von welchem es sich bestimmt („afficirt“) empfin-

det und auf welches umgekehrt ihm Rückwirkung möglich ist.

In keinem Acte wirklichen Selbstbewusstseins fasst das Ich sich jemals als „reines", leeres („reines Ich" ist überhaupt blos das Product psychologischer Abstraction), sondern zugleich im Verhältniss zu einem andern, welchem es darum, ebenso wie sich selbst, Realität beizulegen gedrungen ist.

Da ferner dieses Verhältniss zu einem andern vom Ich als ein stets wechselndes empfunden wird, indem es ihm immer andere und andere Affectionen bietet, so kann es dieses afficirende Reale nicht als ein Einfaches oder Einzelnes, sondern nur als ein Vieles setzen.

Das Ich in der Unmittelbarkeit seiner Selbsterfassung ist daher bedingt durch anderes und weiss sich **nur** so. Das heisst: es ist sich selbst unmittelbares Object; aber darin liegt zugleich das Mitwissen von einem andern, es afficirenden, als dem **mittelbaren** Object.

c) Dies die Aussage des unreflectirten („natürlichen") Selbstbewusstseins rein als solches. Es ist nun die Sache der Psychologie oder der Erkenntnisslehre, diese Aussage zu prüfen, d. h. zu untersuchen, ob dieses natürliche, zugleich unwiderstehliche Realsetzen eines mitexistirenden Andern, ausser und neben dem Ich, gegründet sei, oder ob es sich nur als eine unwillkürliche Täuschung desselben erweise?

Diese Prüfung ist nun erfolgt, beiläufig und gelegentlich durch Kant in seiner Widerlegung des „psychologischen Idealismus", in streng wissenschaftlichem Zusammenhange durch unsere „Psychologie", auf deren Ergebniss wir an gegenwärtiger Stelle kurz verweisen.*) Es wird darin ausführlich gezeigt, dass der Geist, als (vorbewusstes) Real-

---

*) „Psychologie, die Lehre vom bewussten Geiste des Menschen" (Leipzig 1864), Bd. I, §§. 127—132, S. 277—291.

wesen, das Bewusstsein seiner selbst ursprünglich und in weiterm Verfolge seines Bewusstseinslebens nur dadurch gewinnen, ebenso sich erhalten könne, dass er unablässig geweckt wird durch die Erregungen eines ihn afficirenden Andern, welches mithin als ebenso real gesetzt werden muss, als der Geist es für sich selber ist. „Ist das Bewusstsein überhaupt nur die unwillkürliche Erleuchtung und das treue Spiegelbild der realen Zustände und Veränderungen des Geistes, so muss sich dies auch auf seine (möglicherweise eintretenden) Veränderungen erstrecken. Indem das Bewusstsein unmittelbar der realen Veränderungen inne wird, in welche der Geist durch seine Wechselwirkung mit dem andern Realen geräth, wird mittelbar dadurch dieses andere gleichfalls Object des Bewusstseins, nicht zwar in seinem Ansich, wohl aber in seinem Verhältnisse zum realen Wesen des Geistes. — So entsteht die allgemeine Möglichkeit eines doppelten Objects für das Bewusstsein: des unmittelbaren, überhaupt dem Bewusstsein Wahrheit und Realität zusichernden, — es ist das reale Wesen des Geistes selber — und eines mittelbaren; — es ist ein anderes Reale, sofern es in Wechselwirkung mit dem realen Wesen des Geistes tritt und Veränderungen in diesem veranlasst. Und die Realität, welche wir dem unmittelbaren Object (uns selbst) zu vindiciren nicht umhin konnten, muss folgerichtig auch von der Realität des mittelbaren Objects (des «Andern») gelten.“ (A. a. O., S. 279.)

Dieselbe Folgerung macht sich geltend, wenn wir das Bewusstsein des nach aussen wirkenden und durch Aeusseres beschränkten Willens analysiren, was nach dem Vorhergehenden kaum näherer Begründung bedarf. Das Gesammtergebniss nach beiden Seiten hin ist daher folgendes:

„So gewiss ich bin und will und die unmittelbare Gewissheit von beidem habe, stehe ich in räumlicher und zeitlicher Wechselwirkung mit anderm, ebenso räumlichem und zeitlichem Realen, dessen Existenz

mir daher gleich gewiss sein muss mit der eigenen, weil das Bewusstsein von beiden unabtrennbar ist und sich wechselseitig bedingt." (S. 282.)

Hiermit ist nun vom blos subjectiven Idealismus entschieden abgelenkt, aber zugleich seine bedingte Berechtigung in voller Kraft erhalten. Diese bedingte, aber unbestreitbare Berechtigung besteht eben in der Einsicht, dass das unmittelbare Object des Geistes lediglich er sich selber sei. Der feste, unerschütterliche Augpunkt des Geistes ruht nur auf sich; unmittelbar weiss er allein von seinen Zuständen. Alles andere, was noch in sein Bewusstsein fällt, ist lediglich vermitteltes Object, welches ebendeshalb niemals in seinem Ansich, sondern gleichfalls nur mittelbar, in seinem Verhältniss zum Geiste gewusst und erkannt werden kann.

Dieser einfache Gedanke eben war es, welchen Kant als den Geist des „kritischen" Idealismus, Fichte als das Princip der Reflexion und „Besonnenheit", als die nothwendige Bedingung alles Philosophirens in unzähligen Wendungen einschärfte. Dies war es eigentlich, von dem er behauptete und behaupten durfte, dass, wer es einmal eingesehen, in alle Ewigkeit nicht es zurücknehmen könne.*)

---

*) Wir meinen die bekannten, vielfach misdeuteten Worte in seinem „Antwortschreiben an Reinhold", vor denen selbst ein J. P. Fr. Richter sein „Entsetzen" aussprach („Sämmtliche Werke", II, 529): ...„so wie ich z. B. in jedem Augenblicke bereit bin, mich feierlich zu verbinden, dass ich ewig verdammt sein will (um einer Kantischen Wendung mich zu bedienen), wenn ich je auch nur innerlich zurücknehme, und wenn irgendein Mensch, der es nur einmal eingesehen hat, innerlich zurücknimmt, was ich an meiner Wissenschaftslehre wirklich weiss und als durchaus evident einsehe." Ebenso darf in dieser Hinsicht an ein merkwürdiges Privatschreiben (aus dem Jahre 1801) erinnert werden, in welchem er einem jungen Manne über den Geist des „transscendentalen Idealismus" und sein Studium Aufschluss und Rath ertheilt in den summarischen Worten („Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel" [2. Aufl., Leipzig 1862], II, 550): „Philosophisches Geschick besteht in dieser habituell gewordenen Selbstbesinnung" u. s. w. — Uns selber will bedünken, dass



Man könnte hierin ein lediglich formelles, ein methodologisches Interesse finden, wie denn diese idealistischen Erwägungen wirklich für die herrschenden nach-Kantischen Systeme und die Gegenwart fast ganz in den Hintergrund getreten sind. Aber zu deren eigenem grössten Nachtheile! Denn von welcher entscheidenden sachlichen Bedeutung diese Erwägungen auch für die „Metaphysik", wie für eine neuzugründende „speculative Theologie" werden müssen, wird eben der fernere Verlauf unserer Untersuchung zeigen; nicht blos zur kritischen Abwehr jener „unkritischen" pantheistischen Uebereilung, sondern auch auf positive Weise, durch den Gewinn eines vor dem Princip der „Besinnung" gerechtfertigten und dadurch für immer gesicherten Realismus.

15.

Hiermit hat sich nun der Inhalt und Umfang des „mit Gewissheit Gegebenen" um ein Bedeutendes erweitert über den Bereich des blossen „Ich bin". Das Ich ist sich „ebenso gewiss" gegeben in steter Wechselwirkung mit einer Vielheit anderer Realwesen, welche Vielheit zugleich (eine sofort anzureihende, leicht zu gewinnende Reflexion!) als ein qualitativ Vielfaches gedacht werden muss, so gewiss der sinnliche Empfindungsinhalt des Ich eine von der Willkür des Bewusstseins durchaus unabhängige und zugleich auf feste (physikalische) Gesetze deutende Verbindung gewisser verschiedener Empfindungen zeigt und einen ebenso regelmässigen Verlauf in dem Wechsel derselben verräth.*)

Dies alles wird nun der feste und gesicherte Ausgangspunkt für die metaphysische Erforschung, indem durch den-

---

diese theils erläuternde, theils apologetische Bemerkung auch jetzt noch nicht ganz überflüssig sei!

*) In Betreff des Nähern vergleiche man die „Psychologie" in der Lehre von den „physiologischen Bedingungen der Sinnenempfindung" (§. 133, S. 292 fg.), wo jener auch für die Metaphysik wichtige Satz näher begründet ist.

kende Analyse jener „gegebenen Wechselwirkung des mannichfachen Realen“ sofort die tiefer liegenden (darum „metaphysischen“) Gründe und Bedingungen erforscht werden müssen, unter denen allein ein solches Verhältniss an sich möglich, wie für uns denkbar werde.

Es tritt dabei zunächst ein Dreifaches hervor:

a) Zuvörderst ist es für die Metaphysik von keinem Interesse mehr, bei jener Analyse das „Ich“, als solches, in seinem Unterschiede vom andern Realen, als dem „Nichtich“, noch festzuhalten und es diesem entgegenzustellen. Nach dem hier vorwaltenden Gesichtspunkte gehört der Geist als Realwesen ganz in die Reihe der übrigen Realen, mit Abstraction vom Gegensatze des „Ich“ und „Nichtich“. Wir können daher ohne Schaden für die Genauigkeit metaphysischer Forschung die bisherige Formel: „Ich bin mir gegeben in Wechselwirkung mit anderm Realen“, durch die einfachere Formel ersetzen: „Es ist ein Vieles in Wechselwirkung miteinander gegeben.“

b) Sodann ist jedoch der Begriff jener „Vielheit“ des Realen zunächst ein sehr dunkler und mehrdeutiger. Er kann eine unbestimmte Vielheit, eine vielleicht unzählbare Summe von Einzelheiten (etwa „Atomen“) bezeichnen, oder er kann auch eine Mannichfaltigkeit von qualitativ unterschiedenen Realwesen bedeuten, welche ein in sich geschlossenes und vollendetes Ganzes, ein „System“ harmonischer Zusammengehörigkeiten (κόσμος, Universum) bilden. Die Metaphysik wird durch Rückschluss aus der innern Beschaffenheit des gegebenen Vielen auf die Art und Weise seiner Verbindung jene grundwichtige Frage zu entscheiden haben.

c) Endlich ist der Begriff der „Wechselwirkung“ unter dem Realen, welcher gleichfalls „gegeben“ ist, einer tiefern Erforschung durchaus bedürftig, um seine innern Bedingungen und die weitern Voraussetzungen, auf welche jene uns führen, vollständig kennen zu lernen. Es

dürfte sich zeigen, dass in der erschöpfenden Analyse dieses Begriffs gerade einer der Wendepunkte enthalten sei, mittels dessen die Metaphysik über ihre einestheils empiristischen, anderntheils pantheistischen Schranken hinausgeführt werden kann.

16.

Hiermit sind wir nun an den Ausgangspunkt versetzt, von welchem die Metaphysik ihre Untersuchung beginnt, um aus dem „Weltbegriffe", als dem „Gegebenen", die „Idee" des Urgrundes (Gottes) zu entwickeln. Dieses Verfahren befolgt somit nur den im allgemeinen Wesen des Denkens begründeten Erkenntnisskanon, dass der wahre Charakter der Ursache desto sicherer erkannt werde, je vollständiger es gelingt, alle ihre Folgen und Aeusserungsweisen zu ermitteln; dass mithin, je erschöpfender der Weltbegriff aus der Gesammtheit der Erfahrung hervorgebildet wird, desto tiefer, vollkommener, somit richtiger auch die Idee des Urgrundes vom Denken erfasst werden könne.

Die ganze metaphysische Gedankenentwickelung stellt daher eine Reihe von „Beweisen für das Dasein (Wesen) Gottes" dar, deren sich ergänzender Stufengang die immer tiefere, eindringendere Erfassung der Idee Gottes ausdrückt. Die erweislich höchste Weltthatsache endlich (in welchem Erfahrungsgebiete allein sie zu finden und an welchen Kriterien sie zu erkennen sei, wird an seinem Orte sich ergeben), muss dem Denken zugleich die vollkommenste Idee von der Natur ihres Urhebers, die adäquateste „Definition" vom Wesen Gottes gewähren. Und eben dieses Ergebniss ist es, was uns seinerzeit ermächtigen wird, den von uns vertretenen Theismus als „ethischen" zu bezeichnen, zufolge des Rechtes, dass das Ganze eines Gedankenzusammenhanges nach seinem höchsten Resultat benannt werden darf.

In dieser ganzen Untersuchungsweise, ebenso in dem

Ziele, welchem sie sich zu bewegt, glauben wir nun nicht eine blos individuelle, willkürlich ersonnene Wissenschaftsrichtung zu besitzen, einen Erkenntnissweg, der angenommen oder verworfen werden könnte je nach den verschiedenen wissenschaftlichen Zeitstimmungen oder Schulen, sondern eine Methode, welche nicht nur, wie ausdrücklich gezeigt wurde, im allgemeinen Wesen und ursprünglichen Triebe des Denkens gegründet, ja die stete und unwillkürliche Bethätigung seines Wesens ist, sondern die gerade aus diesem Grunde, wenn auch nicht immer mit klarem Bewusstsein und in erschöpfender Ausführung, stets wirklich verfolgt worden ist von der Speculation wie von der empirischen Forschung, und auch künftig verfolgt werden wird. Was daher im gegenwärtigen Falle unsern metaphysischen Versuch von den vorhergehenden unterscheidet, ist nicht das soeben beschriebene methodische Verfahren an sich, — denn diesem kann man überhaupt sich nicht entziehen, — sondern lediglich das schärfere Bewusstsein über die innern Bedingungen desselben, über seine berechtigte Tragweite, aber zugleich über seine unüberschreitbare Grenze.

Eine solche Ausführung der Metaphysik hat nun unsere „Speculative Theologie“ oder allgemeine Religionslehre (Heidelberg 1846) zu geben unternommen, und so ist sie der erste, seines relativen Gegensatzes gegen die frühern Standpunkte klar bewusste Versuch einer objectiven Begründung des Theismus vom kosmo-anthropocentrischen Standpunkte, mit scharfer Abscheidung aller fremdartigen, einerseits scholastisch-theologischen, andererseits pantheistischen Elemente. Oder auch, was nun in anderer Wendung dasselbe bedeutet, sie ist Begründung der „Theosophie“, aber nicht mehr in der Gestalt einer einsamen, der Welt entfremdeten Gemüthsmystik, oder einer particulären, specifisch theologischen Lehre, sondern nach ihrem freiesten, universalsten Ausdrucke als die gemeingültige Grundwahrheit, die für alle eigentlichen Culturthaten der Menschheit das letzte und tiefste Verständniss

uns eröffnet. Welche begeisternde Macht, welche befeuernde Wirkung aber für Religion, Wissenschaft, Kunst in der einfachen Grundüberzeugung liege, dass nichts geistig Neuschöpferisches vollbracht werden könne ohne jenen von innen hereinwirkenden göttlichen Einfluss, auf welchen die Religion uns hinweist, sodass der religiöse Standpunkt nun der universale philosophische wird und umgekehrt: darüber haben Psychologie, Ethik, Aesthetik und Religionsphilosophie im besondern Rechenschaft abzulegen. Die allgemein metaphysische Begründung dieser Wahrheit dagegen wird hier zur Sprache kommen müssen. Jener ausführlichern Darstellung der „Speculativen Theologie" gegenüber werden wir uns daher wol erlauben dürfen, auf jenes Werk zu verweisen und im Folgenden einzelne Hauptpunkte daraus bestimmter hervorzuheben.

Dritter Abschnitt.

Entwickelung der „Idee" des Absoluten aus dem Weltbegriffe.

17.

„Es ist ein qualitativ Vielfaches von Realwesen in Wechselwirkung untereinander gegeben": dies war der feste Ausgangspunkt metaphysischer Forschung, welcher im Vorhergehenden (§. 15 und 16) sich ergab. Das Ziel und die Absicht dieser Forschung aber war, aus der Gesammtbeschaffenheit jenes „Gegebenen" zurückzuschliessen auf das Wesen seines Urgrundes. Je eindringender und je erschöpfender daher es gelingen würde, die Weltgegebenheit zu erforschen, desto tiefer und überzeugender konnten wir hoffen, dem Wesen der höchsten Weltursache nahe zu kommen. Da ferner von jedem Standpunkte der metaphysischen Weltbetrachtung (es wird eine innerlich sich steigernde Stufenfolge derselben sich ergeben) durch Rückschluss ein genau bestimmter Begriff (eine „Definition") vom Wesen des Urgrundes gefunden wird, so muss daraus eine Reihe von Definitionen (eigenthümlicher Auffassungen) des Urgrundes hervorgehen, welche relative Wahrheit besitzen, somit als „Prädicate" des höchsten Wesens zu bezeichnen sind,

während doch nur vom höchsten und umfassendsten Standpunkte der Weltbetrachtung der ganze und volle Begriff des Urwesens zu gewinnen ist.

Endlich ist nicht zu verkennen, dass nur von diesem höchsten Standpunkte, vom höchsten Begriffe des Urgrundes, auch nach rückwärts sich Licht verbreiten könne auf den ganzen zurückgelegten Weg. Wenn eine Lösung des Weltproblems in allmählicher und stufenweise sich vollendender Entwickelung möglich ist, wie nach den allgemeinen Prämissen der „Erkenntnisslehre" nicht zu bezweifeln, so muss sich endlich doch alles ganz von selbst in ein letztes Wort, in ein definitives Endergebniss zusammenfassen, welches ungesucht aus all den besondern Ergebnissen sich hervordrängt. Und es wird sich finden, dass dieses „letzte Wort des Räthsels" mitnichten ein abstruser Begriff, ein schwer zu erfassender, selbst halb räthselhafter Gedanke sei, zu dessen Anerkennung man durch künstliche Abstraction sich zwingen müsse, sondern eine einfache Grundwahrheit, die keines Denkzwanges und keiner Ueberredung bedarf; denn sie enthält, abgelöst von allen Hüllen und Verlarvungen, die eine unreife, unvollendete Weisheit ihr aufgedrückt hat, nur dasjenige, was wir überall in einem Bruchtheile der Wahrheit erblicken können, und was uns selbst in jedem Moment unsers wirklichen, energischen Daseins zu erleben vergönnt ist, gleichwie in jedem Thautropfen das Licht der einen Sonne sich widerspiegelt.

18.

Dieser ganze „Erkenntnissprocess" im Weltbegriffe — um ein vielleicht überflüssig Erscheinendes noch ausdrücklich hervorzuheben — ist in keiner Weise als ein objectiver Hergang zu fassen, weder bedeutend eine Genesis innerhalb der Welt, noch viel weniger eine solche im höchsten Wesen; mit andern Worten: er ist kein „kosmogonischer" oder gar „theogonischer Process", sondern lediglich und aus-

schliessend ein Process der Selbstbildung des metaphysischen Denkens.

a) Da aber weiter, wie im Vorhergehenden ausführlich gezeigt wurde, alles menschliche Denken ein unwillkürliches „Metaphysiciren", ein Grund- (Gott-) Suchen ist, dieses allgemeine Denken jedoch als vorbewusst wirkende Macht dem menschlichen Bewusstsein gegenwärtig bleibt, um es von innen her in der Gestalt des religiösen Gefühls, der Ahnung, wortloser Andacht unwillkürlich und unablässig anzuregen: so bezeichnet jener Process auch die allgemeine und gesetzliche Selbstbildung des religiösen Bewusstseins, weil nach psychischer Nothwendigkeit das innerste Geistwesen in seiner Einheit, also auch Gefühl und Wille, durch jene unwillkürlichen Anregungen des Denkens mitangesprochen werden.

b) Den höchsten Grund und Ursprung eines solchen gottsuchenden Antriebes im menschlichen Geiste durften wir jedoch weder in dem sich selbst überlassenen Menschenwesen, noch in irgendwelchen, wenn auch noch so mächtigen Welteindrücken suchen, die ihn immer doch nur mit endlichen Ereignissen und endlichen Ursachen bekannt machen können. Der eigentliche, allein stichhaltende Erklärungsgrund — auch für den gegenwärtigen Gedankenzusammenhang ist dies entscheidend — kann nur in demjenigen Wesen gefunden werden, welches zugleich Gegenstand dieses Suchens ist. Gott selbst und allein er ist es, der diesen Antrieb in uns zu erregen vermag, so gewiss er überhaupt als Grundursache zu allem Endlichen und so auch zum Menschen sich verhält, und somit auch als der Urheber von allem gedacht werden muss, was in unserm Bewusstsein als ein durchaus Allgemeines, wie in seinen Wirkungen als Unaustilgbares sich ankündigt.

c) Und so konnten wir das Vorhandensein jenes metaphysischen, zugleich religiösen Antriebes in uns allen Ernstes

und mit ausdrücklicher Betonung als einen thatsächlichen, ja thatkräftigen Beweis vom „Dasein Gottes" bezeichnen, weil er darin unserm Geiste sich in seiner ursprünglichsten, zugleich unverkennbarsten Wirkung kundgibt. (In seiner „unverkennbarsten" sagen wir, sofern wir in der That gründlich zu denken und ebenso unser eigenes Denken gründlich zu verstehen uns entschliessen können.)

19.

Tiefer erwogen, bleibt hier jedoch eine Unbestimmtheit zurück, welche sogar die Möglichkeit pantheistischer Abwege nicht ausschliesst und die daher durch weitere metaphysische Forschung zu tilgen ist. Auch dem Pantheismus ist jene Auffassung vom wahrhaften Ursprunge des Gottesbewusstseins in uns keineswegs fremd, ja es ist dies sogar ein Moment ernster, unverlierbarer Wahrheit an ihm, durch welches er mit dem Theismus zusammenhängt und eine wichtige Einsicht ihm gerettet hat. Gott kann nur durch Gott (durch sein Sichmittheilen) gewusst und erkannt werden; diese Fundamentalwahrheit darf auch der Pantheismus in gewissem Sinne sich aneignen, und selbst in der höchst abstrusen Formel Spinoza's: „dass die Liebe des Menschen zu Gott nur die Liebe sei, mit der Gott sich selber liebt", ist ein Wahres enthalten, sofern man ihr die rechte und die vollständige Entwickelung gibt.

Wenn dagegen jener Satz also ausgedeutet wird, wie es neuerdings zumeist geschehen, dass das Gottesbewusstsein im Menschen zugleich das Bewusstsein Gottes von sich selbst sei, dass Gott überhaupt erst im Menschen zur Persönlichkeit gelange, aus dem Natursein in die Potenz des Bewusstseins sich erhebe — sammt all den weitern Consequenzen, die sattsam aus diesem Axiom gezogen worden sind, so schlägt damit jene hohe Wahrheit in einen Irrthum um, der um so verhängnissvoller und verderblicher ist, als er der segenbringendsten Ueberzeugung scheinbar so nahe steht, in

Wahrheit aber die täuschende Parodie und Caricatur derselben geworden ist. Wir brauchen die Folgen dieser Umdeutung nicht weiter darzulegen, die jüngste Entwickelung der deutschen Speculation hat sie des breitesten und des grellsten an den Tag gebracht.

20.

Dennoch beruht der erste Ursprung jenes Misverständnisses auf einer so verzeihlichen Uebereilung, auf einem so leicht erklärbaren Ueberspringen gewisser unbeachteter Mittelglieder und Zwischenbegriffe, dass man behaupten darf, es habe erst der vollen, extremen Herausbildung des Irrthums bedurft, um auf seine früheste Quelle zurückzugehen und diese zu verstopfen. Und ausdrücklich geben wir zu, dass die Hauptvertreter jener Lehre, namentlich Hegel*), persönlich eine Gesinnung in sie hineinzulegen vermochten, welche sie mit dem Kerne religiöser Wahrheit für ihr Gefühl in Eintracht liess. Das innerlich Zweideutige des ganzen Standpunkts von seiten des Begriffs lag damals noch im Verborgenen, die entscheidende Krisis hatte sich noch nicht hervorgebildet.

Um so mehr jedoch ist es von nöthen, auch jetzt noch und gerade für die Gegenwart die letzte Hülle jener Zweideutigkeiten abzustreifen. Denn kaum ist es zu viel gesagt, wenn wir behaupten, dass die charakteristischen Einseitigkeiten unserer gegenwärtigen Bildung gerade da, wo sie am vornehmsten im Gewande moderner Wissenschaftlichkeit auftritt, ihre gemeinsame Wurzel haben in jener echt pantheistischen Neigung, das Allgemeine, die Gattung über das Individuum zu stellen, allein in jenem das Wesen und den Zweck des Ganzen, in diesem nur das verschwindende, für sich selbst werthlose Moment eines allgemeinen Processes zu

*) Wir verweisen in dieser Beziehung auf seine authentische Erklärung in der „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften" (3. Ausg., 1830), §. 564, S. 576.



sehen, überall nur Nothwendigkeit, mechanisches Geschehen, statistische Gesetzlichkeit auszuspüren und darin die wahren Erklärungsgründe von allem zu finden. Dieser tief eingewurzelte Aberglaube unserer philosophischen und sonstigen Zeitbildung kann, wie man sieht, gründlich nur getilgt werden durch principielle Umbildung unserer bisherigen Metaphysik und mittelbar dadurch der Religionsphilosophie.

21.

Und diesen Mittelpunkt der Sache berührt gerade unsere gegenwärtige Betrachtung. Die „theistische Weltansicht", deren Charakteristik hier uns obliegt, macht eben diese Fragen zum Hauptgegenstande ihrer Untersuchung. Hier ist sogleich nun zu beachten, dass es wesentlich zwei Punkte sind, welche dabei zur Entscheidung kommen müssen: zuerst die Frage nach dem Wesen des Urgrundes und nach seinem Verhältnisse zur „endlichen" Welt. Dass darin das höchste Ziel und die Hauptbestimmung aller metaphysischen Forschung zu suchen sei, bedarf keines besondern Erweises. Sodann die weitere, eng mit jener zusammenhängende Frage, welche jetzt gerade sorgsamste Beachtung verdient: ob die „endlichen Wesen", deren Inbegriff dasjenige ausmacht, was wir „Welt", „Schöpfung" nennen, in der That völlig substanzlos im allgemeinen Wesen verschwinden, durchaus nur ein phänomenaler, vergänglicher Schein an demselben seien, oder nach einer andern sehr bezeichnenden Formel: der daseiende, stets sich selbst aufhebende Widerspruch; ob daher als einzig Existirendes in ihnen lediglich das Allgemeine zu gelten habe, werde dies nun gedacht als unendlich sich verendlichende Substanz, oder als allgemeine, zu individuellen Ichen (Scheinpersönlichkeiten) unendlich sich fortbestimmende Vernunft?

22.

Nicht zu übersehen ist dabei die Reihenfolge, in der jene beiden Probleme zu lösen sind.

Fast durchaus bisher schien es selbstverständlich, von der ersten Frage zur zweiten fortzugehen, nicht umgekehrt. Man hat neuerdings sich gewöhnt, die Idee des Unendlichen zum Ausgangspunkt zu nehmen, und da in diesem zweifelsohne das allerrealste Wesen und der Grund aller sonstigen Realität anzuerkennen ist, so war nun zuzusehen, was für den Begriff des „Endlichen" an Realität und Geltung noch übrigbleiben könne. Dass dieser Gedankengang, consequent verfolgt, für das Endliche nur ein Minimum von Realität übriglassen konnte, war nicht zu vermeiden; und den entscheidenden Abschluss von diesen gesteigerten Negirungsacten des Endlichen finden wir in den pantheistischen Denksystemen, welche ihr gemeinsam Charakteristisches darin besitzen, dem Endlichen als solchem überhaupt die Realität abzusprechen.

Da aber um vieler, weiter unten zu erwähnender Gründe willen die Vernunft durch eine rein pantheistische, d. h. akosmistische Weltansicht nicht zufrieden gestellt werden kann, so ergab sich die in jüngster Zeit besonders viel verhandelte Frage: wie der Pantheismus gründlich und principiell zu „überwinden" sei? Wir antworteten und wir wiederholen hier die Antwort:

Principiell nur dadurch, dass jene Gedankenfolge selber berichtigt werde, indem bei der metaphysischen Untersuchung vom Endlichen, als dem „Gegebenen", ausgegangen und erst von da zur Erforschung des Unendlichen, als des Urgrundes, aufgestiegen werde.

23.

Hierdurch ist zuvörderst der natürliche, objective Erkenntnissweg wiederhergestellt: vom Gegebenen, als dem



Bekannten und unmittelbar Erforschbaren, der „Welt“, wird aufgestiegen zu dem erst zu Erforschenden, dem Begriffe des Urgrundes; denn der Rückschluss von der Beschaffenheit der Folge auf das Wesen der ihr entsprechenden Ursache ist überall anwendbar und in jeder Erkenntnisssphäre berechtigt; und gleicherweise steht fest, dass je tiefer und je umfassender eine Folge erkannt ist, desto sicherer auf das Wesen ihrer Ursache zurückgeschlossen werden kann.

Allein auf diesem Wege sodann — und auch dies ist aufs schärfste zu betonen — entgeht man dem Erbfehler aller dogmatischen Philosophie, dem Grundirrthum, der Kant eigentlich stürzen wollte, der aber auch seitdem keineswegs unwirksam geblieben: es ist die tiefeingewurzelte Verwechslung blosser Constructionen abstracter Begriffe im reinen Denken mit der Erkenntniss realer Verhältnisse und die unberechtigte Uebertragung jener auf dieses Gebiet.

Das berühmteste und folgenreichste Beispiel dieser Art ist die wohlbekannte „dialektische Aufhebung des Endlichen ins Unendliche“! Dieses rein logisch-dialektische Begriffsverhältniss hat, übertragen auf das Reale und seine Verhältnisse, nicht den geringsten entscheidenden Erkenntnisswerth; denn es ist ein blos abstractes, darum an sich unbestimmtes und vieldeutiges Gedankenerzeugniss. „Unendlich“ und „endlich“ sind völlig inhaltsleere, weil durchaus abstracte Begriffe. Was „Unendlichkeit“ und „Endlichkeit“ für das Reale bedeuten, wissen wir zunächst noch nicht und erfahren es auch nicht von jenen Abstractionen aus, wie scharf auch die denkende Analyse derselben durchgeführt sei.

Ebenso wenig ist von hier aus erkennbar, was realiter eine „Aufhebung“ des Endlichen ins Unendliche bedeuten möge; denn es ist keineswegs dadurch erkannt worden, was am „endlichen“ Realen das „Sichaufhebende“ oder Vergängliche sei, was dagegen das Unvergängliche, „Nichtaufzuhebende“ an ihm sein möge?

Am allerwenigsten endlich folgt daraus das voreilige

(pantheistische) Resultat: dass, worein das „Endliche" aufgehoben wird oder was das Endliche in sich aufhebt, gerade das Absolute sei!

24.

Dies alles, was dem letzten pantheistischen Systeme nicht zum ersten male von uns vorgehalten wird, berechtigt nun wol zu der Behauptung, dass so grosse Uebereilungen und Unachtsamkeiten nur durch ein grundverändertes methodisches Verfahren ausgeheilt werden können. Eben dies hat unsere Darstellung der „Speculativen Theologie" (1846) versucht, welche auch in dieser Beziehung streng und bewusst an die Ergebnisse Kant's anknüpfte. Darüber sei uns hier ein Wort gestattet!

Kant hatte gezeigt, dass allem Denken des Bedingten als verborgene Prämisse und ursprüngliche Voraussetzung der Gedanke eines Unbedingten zu Grunde liege. Ebendarum kann dieser Gedanke nicht aus Erfahrung stammen, welche nur Bedingtes bietet; er ist ein apriorischer, aller Erfahrung vorausgehender Begriff; er ist „Idee". Aber für das Erkennen des Realen ist jene Idee ein blosser inhaltsleerer Grenzbegriff, ein transscendentales Schema, welches zwar in allem Denken des Bedingten stillschweigend mitgesetzt wird, aber an sich selbst nichts anderes enthält oder bezeichnet als eben den formalen Gedanken der Unbedingtheit, mit der allerdings wichtigen weitern Bestimmung, ein unbedingtes Wesen als existirend denken zu müssen, weil ein bedingtes gegeben sei.

So Kant, so im wesentlichen auch Fichte, der eben aus diesem Grunde beständig verneinte, dass das Absolute als „Object", als „Ding an sich", als „Natur" u. dgl. gefasst werden könne; so endlich Schleiermacher, welcher lehrte, — es ist eins der Hauptergebnisse seiner „Dialektik" — dass die Anschauung des Absoluten nie wirklich voll-

zogen werden könne; sie sei nur ein „indirecter Schematismus“.

25.

Soll nun dennoch nicht nur von einem Denkenmüssen des Unbedingten, sondern auch von einer realen Erkennbarkeit desselben die Rede sein (und angestrebt wird diese unaufhörlich, sei es unbewusster- oder bewussterweise, so gewiss alles reale Erkennen in Begründen besteht, alles Begründen aber nichts anderes ist als Suchen des Urgrundes, d. h. mittelbares Erkennenwollen des Urgrundes aus seinen Wirkungen; vgl. §§. 8, 16), so kann dies nur auf indirectem Wege gelingen. Wir müssen eben im Bedingten der Erfahrung, im gesammten Thatsachengebiete dasjenige aufsuchen, was selbst den Charakter des Unbedingten, Allgemeingültigen, somit aber zugleich des alles Endliche durchgreifend Bedingenden an sich trägt. Darin werden wir genöthigt sein, die Wirkung keiner blos bedingten, endlichen Ursache, sondern des Unbedingten selbst anzuerkennen, also gewiss sein dürfen, das Unbedingte in seiner Wirkung, mittelbar also auch sein Wesen, hac ex parte, erkannt zu haben.

Mit dieser durchgreifenden methodologischen Grenzberichtigung, bei welcher es wol für immer sein Bewenden haben wird, die man zwar unachtsamerweise vernachlässigen, übersehen, nicht aber widerlegen kann, ist nun die Quelle des Pantheismus in allen seinen Gestalten versiegt; denn die Grundversäumniss, aus welcher er entstanden ist und immer neu entstehen kann, ist aufgedeckt. Der „kosmo-anthropocentrische“ Augpunkt hat sich, als der allein uns mögliche, klar und scharf abgeschieden von dem für uns transscendenten „theocentrischen“. Beide können für uns nie zusammenfallen; die behauptete „Identität des Endlichen und Unendlichen“ ist ein unkritischer Fehlbegriff, der mit all seinen irreleitenden Folgen gründlich abzuthun ist, wenn

überhaupt von einem Erkennen Gottes durch besonnene Wissenschaft die Rede sein soll.

Anmerkung.

An dies alles von neuem und mit verstärktem Nachdruck zu erinnern, scheint uns gerade jetzt wieder zeitgemäss. Denn mitnichten ist die neuerdings vernommene Behauptung gestattet, dass jene Unterscheidung eigentlich sich von selbst verstehe, und dass z. B. auch Hegel principiell sich mit derselben einverstanden erklären könne. Dies ist jenes apologetische Beschönigen unliebsamer, aber unvermeidlicher Consequenzen, jenes schwächliche Uebertünchen der Schärfe der Gegensätze, welches bei den „Rechtsstehenden" der Hegel'schen Schule früher an der Tagesordnung war und das jetzt wieder sich erneuern zu wollen scheint, wenn man Hegel als noch immer auf der Höhe der Zeit stehend, als den Spender jeglicher philosophischen Befriedigung für die Gegenwart uns aufnöthigen will. Man verkennt, wie gründlich und durchgreifend die philosophische Sachlage sich verändert, wie entschieden von Hegel's Bahnen sie sich abgelenkt habe. Man übersieht aber zugleich, wie man dadurch Hegel's wahrhaften Werth gerade abschwächt und in charakterlose Verflachung einsinken lässt. Seine grosse, ja entscheidende Bedeutung besteht eben darin, dass er furchtlos und unbefangen im Augpunkte „absoluter Vernunft" zu stehen behauptete und von da aus die entscheidenden Consequenzen zog für alle höchsten Fragen des Geistes.

Was überhaupt das Princip der Immanenz zu leisten vermag, was dagegen ihm schlechthin versagt ist, musste hierbei im hellsten Lichte erscheinen und gerade dies hat allein den entscheidenden Wendepunkt der Orientirung herbeiführen können, den Einzelne ignoriren mögen, den aber die Wissenschaft im ganzen nicht mehr zurückthun kann. Aus demselben Grunde mussten wir in ehrendster Anerkennung Hegel als den Abschluss einer lange vorbereiteten Ver-

gangenheit, nicht aber als den Anfang einer neuen speculativen Zukunft bezeichnen. Und seine Säcularfeier im Jahre 1870 in diesem Sinne begangen, hätte dem Heros unerschrockener Gedankenarbeit den rechten Tribut der Dankbarkeit dargebracht, ohne zugleich neue Verwirrung und bedenkliche Rückschritte im Gefolge zu haben.

26.

Jene methodologische Grenzberichtigung (§. 25) ist nun sogleich von den entscheidendsten Folgen ebensowol für die Bestimmung der „Idee des Absoluten", als für die zweite Frage: was der wahre und der vollständige Begriff des „Endlichen", Bedingten sei?

In erster Beziehung ergibt sich, dass jeder Begriff des Absoluten, durch welchen es in den Process der endlichen Welt mit hineingezogen wird, sei dies in der Weise eines naturalistischen Pantheismus oder in der höchsten, vergeistigten Form „unendlicher Subjectivität", die unablässig und stufenweise sich emporringt aus den Schranken der (eigenen) Natur und der Bewusstlosigkeit, sodass das Subject dieses Weltprocesses eben nur das Absolute selber ist; — es ergibt sich, dass jeder Begriff dieser Art an sich selbst schon einen Widerspruch enthalte gegen die rein und besonnen gefasste Idee des Absoluten, welche zufolge ihres schlechthin apriorischen Charakters in unserm Denken überall zwar indirect und als verborgene Prämisse gegenwärtig ist, nirgendwo aber direct und unmittelbar im Umkreise des Bedingten gefunden und mit einem von dorther entlehnten Prädicat belegt zu werden vermag. Abgesehen dabei von dem weitern hochwichtigen Umstande, dass jene ganze Auffassung nicht nur aus formellen Gründen, sondern auch sachlich als durchaus ungenügend sich erweist, um die gegebene Welt des Bedingten und ihren innern Zusammenhang begreiflich zu machen, der vielmehr ohne den Gedanken eines vorweltlichen, d. h. allen bedingten Ursachen und Weltverhält-

nissen causal vorangehenden, all- und selbstbewussten absoluten Geistes unerklärbar bleiben muss.

Auch über diesen letztern entscheidenden Lehrpunkt wird unser Bericht noch bestimmtere Rechenschaft abzulegen haben.

27.

In Betreff der zweiten Frage nach dem eigentlichen Wesen des „Endlichen" ergab sich aus einer tiefergehenden Analyse des Begriffes der „Endlichkeit", d. h. des (scheinbaren) Entstehens und Vergehens der Dinge, welche wir eben um deswillen als „endliche" bezeichnen, das doppelte Resultat:

a) Dass jenem durchaus nur phänomenalen Wechsel und Wandel, Entstehen und Vergehen vielmehr ein Beharrliches, Nichtentstehend-Vergehendes als das eigentlich Seiende (Reale und Nichtphänomenale) zu Grunde zu legen sei.

b) Dies Beharrliche im Wechsel, dies „Ewige im Endlichen" sei aber zweitens mitnichten ein allgemeines Wesen (nenne man es Weltstoff, Urmaterie oder wie immer), am allerwenigsten das Absolute selbst, welches sich damit als „unendlich Sichverendlichendes" erweise, sondern eine Mannichfaltigkeit beharrlicher, qualitativ unterschiedener Realwesen, welche als bleibende Ursachen allen phänomenalen (ebendarum als „endliche Dinge" erscheinenden) Veränderungen zu Grunde liegen, aber unter sich selbst gruppenweise eine innere Ordnung, geschlossene „Systeme" specifischer Unterschiede bilden, die, zu wechselseitiger Ergänzung füreinander bestimmt, eben nur dadurch jene „innere Zweckmässigkeit", Harmonie und Wohlordnung der endlichen Welt hervorbringen können, die wir überall, bis wohin unsere empirische Erkenntniss vorgedrungen, mit bewundernswerther Stetigkeit thatsächlich durchgeführt finden.

28.

Dieser überall factisch bewährte Begriff eines innern Zugebildetseins der Weltwesen füreinander, mithin einer prämeditirten, gedankenmässigen Ordnung in ihnen, nöthigt nun das metaphysische Denken, das Absolute, den Urgrund in specifisch anderer (höherer) Weise zu fassen, als auf den bisherigen Standpunkten geschehen.

a) Es kann ihn nur denken als den intelligenten und zugleich transscendentalen („vorweltlichen“) Urheber und Auswirker dieser verständigen Weltordnung und sie selbst als „geschaffene“ in prägnantem Sinne, d. h. (nach einem sprachlich hier nicht zu umgehenden Anthropomorphismus des Ausdrucks): als durch absolute „Intelligenz“ und „Willen“ bewirkt und erhalten.

b) Dies ist zunächst indess nur ein allgemeiner Gedanke, der genauerer Ausbildung und tieferer Begründung durchaus bedarf. An sich und in seiner noch unbestimmten Allgemeinheit ist er so wenig neu, auch so wenig zweifelhaft oder schwer zu fassen, dass schon das „natürliche“, reflexionslose Denken in den Anfängen der Metaphysik mit Nothwendigkeit auf ihn geführt werden musste; und wir erinnern statt alles andern nur an den νοῦς des Anaxagoras. Denn es war eine von selbst sozusagen sich aufdrängende Grundüberzeugung, dass eine so harmonische Zusammenordnung der Dinge, wie sie im Weltganzen allgegenwärtig und stetig sich erhaltend uns vor Augen liegt, weder das Werk eines blossen Zufalls, noch einer vernunftlosen Nothwendigkeit zu sein vermöge, dass hier nur eine irgendwie zu denkende intelligente Ursache gewirkt haben könne und unablässig Fortwirkung üben müsse zum Bestande dieser zweckerfüllten Ordnung.

Wie aber dieses intelligente Princip bestimmter zu denken, welches sodann sein eigenes Verhältniss sei zu dem also „Geschaffenen“ und „Erhaltenen“; — auf diese weitern

Fragen kommt es an, und diese werden offenbar ihre definitive Lösung nur erhalten können durch ein möglichst tiefes Eindringen in die Natur des „Geschaffenen“, um von da aus zurückzuschliessen auf das Wesen seiner Ursache, nicht aber wie es zu allermeist in der bisherigen Metaphysik geschah, ausgehend von der abstracten Idee eines „allerrealsten“ Wesens und einer Analyse dieses an sich ganz formalen und inhaltsleeren Begriffes.

Wohl aber können wir schon von hier aus gewisse Prämissen feststellen, wie jenes intelligente Princip an sich und in seinem Verhältnisse zum „Geschaffenen“ nicht gedacht werden könne.

c) Zuvörderst kann dieses schöpferische Princip nicht blos nach den Gründen, die im Denken der Idee des Absoluten liegen (§. 24), sondern ebenso aus realen Erkenntnissgründen in keiner Weise mehr gedacht werden als selbst mit seinem Wesen in diese Weltordnung und ihren Process verwickelt oder erst mittels desselben sich selbst verwirklichend. Es muss vielmehr als der (in causalem, nicht zeitlichem Sinne) „vor“ aller Welt und Schöpfung in sich vollendete, „weltfreie“, absolute Geist ebendarum gedacht werden, weil eine thatsächlich also beschaffene Welt nur unter dieser Voraussetzung vollständig erklärbar wird. Denn der Gedankenentwurf, das Idealsystem (κόσμος νοητός), welches in der Realwelt als das stets Wirksame und eigentlich Erhaltende derselben sich vollzieht, — oder populär ausgedrückt: der vollendete und in sich abgeschlossene Inbegriff der „Weltgesetze“, der keiner Nachbesserung oder verändernden Nachhülfe bedarf — lässt uns mit Nothwendigkeit auf eine ebenso in sich vollendete, keines Wechsels und keiner Vervollkommnung bedürftige Macht absoluter Intelligenz und Willenskraft zurückschliessen.

Das Princip der „Transscendenz“ ist damit wenigstens im allgemeinen begründet; und wie entschieden auch im weitern Verfolge metaphysischer Untersuchung der Ge-

danke einer „Weltimmanenz" Gottes einer allwirksamen göttlichen Gegenwart im Endlichen sich uns aufdrängen möge: jener Begriff der „Transscendenz" seines an und für sich seienden Wesens wird dadurch niemals alterirt oder in Frage gestellt werden können. Im Gegentheil: die tiefe Consequenz und alldurchgreifende Stetigkeit, welche der allgemeine „Weltplan" verräth, selbst soweit menschliche Forschung bisher ihn empirisch zu enthüllen vermochte, lässt schlechthin keinen andern Begriff des höchsten Wesens zu als den einer weltfreien, in sich vollkommenen „Transscendenz". Die Beschaffenheit der „Weltimmanenz" Gottes bestätigt nur den Begriff seiner „Transscendenz".

d) Aus gleichem Grunde kann der Entwickelungs-, Vervollkommnungsprocess, dem wir andererseits die endliche Welt unterworfen sehen, in keiner irgend denkbaren Bedeutung als „theogonischer Process" gefasst werden. Ueberhaupt existirt ein solcher Begriff gar nicht für eine besonnene Metaphysik, weil er schlechthin jenseit ihres („kosmocentrischen") Erkenntnisshorizonts fallen müsste, und weil sie zugleich nur allzu klar erkennt, wie dasjenige, was dafür als Beleg dienen soll, lediglich Weltthatsachen und weltliche Analogien sind, ohne wissenschaftliche Berechtigung übertragen auf das absolute Wesen.

e) Wohl aber kann von diesem unverbrüchlich festgehaltenen Grundbegriffe aus die Frage entstehen nach dem Verhältnisse des göttlichen Wirkens zu den verschiedenen Ordnungen und Abstufungen jener „endlichen Welt". Und der Gedanke eines immer tiefern Eingehens des göttlichen Geistes in das höchste Geschöpf, also eines innigern Verhältnisses seines Wesens zu dieser Sphäre der Schöpfung als zu andern, wird uns durch gewisse geistige Thatsachen so nahe gelegt, dass wir in dieser hochwichtigen Erscheinung sogar eine eigenthümliche Erkenntnissquelle entdecken können, welche uns den göttlichen Geist in seinen innersten Wirkungen auf den menschlichen thatsächlich nahe bringt.

Dieser Umstand und die darauf gegründete Gedankenwendung war es, welche uns zur Behauptung berechtigte: der „concrete Theismus“ sei nur dadurch vollendet, indem er sich zum „ethischen Theismus“ entwickle, d. h. dass der Begriff des göttlichen Wesens und seines Verhältnisses zur endlichen Welt definitiv aus dem Wesen der höchsten Weltthatsache bestimmt werde.*)

29.

Eben dies nun ist der neue Erkenntnissweg, den wir, durch eine vertieftere Metaphysik gesichert vor neuen Rückfällen in den Pantheismus, einzuschlagen versucht haben. Dies ist es aber auch andererseits, was unsern Standpunkt von jedem Deismus principiell unterscheidet, der das Verhältniss des Urgrundes zur Welt einseitig als das der wechselseitigen Ausschliessung fasst, ohne zu bedenken, dass damit die hochstehendsten und wichtigsten Thatsachen des Bewusstseins, die religiösen, in ihrer Eigentlichkeit völlig unerklärbar bleiben müssen unter Voraussetzung einer gottentfremdeten, sich selbst überlassenen Welt.

Aber auch der Pantheismus, der blosse, ebenso einseitige Immanenzbegriff, vermag nicht in rechter Weise von jener verödenden Gottverlassenheit zu heilen, die für Wissenschaft wie für Leben das eigentlich schleichende Gift unserer Zeit geworden ist. Ja wir dürfen noch mehr sagen. Wenn auch der Deismus das speculative wie das religiöse Bewusstsein nicht zu befriedigen vermag, er verletzt es wenigstens nicht oder verfälscht es durch irreleitende Deutungen. Eigentlich lässt er es an seinen Ort gestellt, als etwas für seine Prämissen Unerklärbares oder sie Ueberschreitendes. Anders

*) In Betreff dieser übersichtlich gegebenen, in gedrängter Kürze zusammengestellten Bestimmungen müssen wir ausdrücklich auf die „Speculative Theologie“ verweisen („Entwickelung der Idee Gottes aus dem Weltbegriffe“, §§. 14—64), in welcher die vollständige Ausführung derselben gegeben ist.

der Pantheismus, wenn er seiner eigentlichen Consequenz klar bewusst sein will. Und bei den mannichfachen Irrnissen oder täuschenden Halbheiten, welche darüber im Schwange sind, scheint es wohlgethan, auf die Principien zurückzugehen und aus diesen die vollständige Klarheit zu schöpfen.

a) Der Pantheismus ist principiell unfähig, das religiöse Bewusstsein in seiner Eigentlichkeit anzuerkennen oder zu erklären; denn sein Gott ist ein durchaus nur allgemeines Wesen, Process, nicht Persönlichkeit, oder nach sublimirtestem Ausdruck: „unendliche Subjectivität", die sich unaufhörlich „zu endlichen Lichtfunken des einzelnen Bewusstseins aufschliesst, aus dieser aber wieder sich zusammenfasst, indem im endlichen Bewusstsein das Wissen von seinem Wesen und so das göttliche Selbstbewusstsein hervorgeht". Und eben dies vollzieht sich, noch in Weise der „Vorstellung", durch die Religion, in freier, begriffsmässiger Form durch die speculative Wissenschaft. Beides aber sind allgemeine, in Gottes Wesen vorgehende Processe.

b) Damit ist nun eine tiefe, durch keine Beschönigungen auszufüllende Kluft befestigt zwischen dem, was in der eigentlichen religiösen Lebensthatsache vor uns liegt, und was eine durch pantheistische Voraussetzungen verkümmerte Auslegung statt dessen uns bietet. Nach dieser ist, was Gottes Geist beseligend, erlösend im Geiste des Menschen wirkt, nicht für den Menschen gethan, es ist keine freie Erweisung an das hülfsbedürftige Geschöpf; mit andern Worten: Gott ist hier kein ethisches Wesen, sondern nach einem berühmten, zwar harmlos gemeinten, aber den tiefsten Irrthum naiv bezeichnenden Worte, ist das Ganze nur ein „Spiel der ewigen Liebe mit sich selbst", wodurch „es nicht zur Ernsthaftigkeit des Andersseins, zur wahren Trennung und Entzweiung kommt; der ewig sich trennende und doch darin als Eins sich wissende absolute Process"!

Man hat vielfach und in höchst energischer Weise seinen

Protest gegen diese verfälschende Umdeutung ausgesprochen. Nichts weniger beabsichtigen wir, als diesen Protest zu erneuern. Wir wollen nur die entscheidende Einsicht erzeugen, dass solche Consequenzen durchaus unvermeidlich und unabtrennlich seien von den metaphysischen Prämissen, die hier zu Grunde gelegt werden. Mit diesen muss man brechen, auf entscheidende Weise und mit klarer Erkenntniss vom tiefsten Grunde des Irrthums; denn hierin liegt die Bedingung zu einer Umbildung der Wissenschaft auch in den abgeleiteten Fragen, welche uns hier beschäftigen.

Diesen Fragen aber muss genuggethan werden, vollständig und durchaus, eben weil sie die höchsten aller Forschung sind; und es ist gerade das höchste Kriterium für die Wahrheit einer Philosophie, welches sich daran entscheidet, ob und wie weit sie dies vermag. Denn die religiöse Thatsache ist selbst die höchste im gesammten Bereiche des menschlichen Bewusstseins; sie allein erfasst den Menschen in seinem ungetheilten Wesen, in seinem innersten Lebensmittelpunkte, wo Gemüth, Denken und Wille ungeschieden ineinanderwirken. Darum ist sie zugleich die mächtigste in ihren Wirkungen, aber auch die geheimnissvollste in ihrem Ursprunge. Sie schliesst das höchste speculative Problem in sich, und wenn dieselbe einer philosophischen Weltansicht so völlig unverständlich bleibt, wie wir dieses an ihrer pantheistischen Deutung gesehen haben, so kann man gewiss sein, dass solche Speculation überhaupt tief unter dem Standpunkte der Wahrheit stehe.

c) Und so sei es noch einmal mit Entschiedenheit ausgesprochen, wie misfällig man dieses Wort auch aufnehmen werde von den verschiedensten Seiten, dass nur das von uns vertretene Princip im Stande sei, eben weil es zu einem ethischen Theismus hinaufführt, den religiösen und ebendarum auch den wissenschaftlichen Anforderungen der Gegenwart zu genügen. Ein Compromiss mit der Vergangenheit ist nicht möglich, es muss entschieden von ihr abgelenkt werden!

Anmerkung.*)

Was uns zu diesem kritisch-polemischen Excurse veranlasste, kann nicht zweifelhaft sein; es ist das unerwartet hervortretende Bestreben, die Hegel'sche Lehre für die Gegenwart als die vollständig und einzig genügende wieder zu rehabilitiren und so den kritischen Process, den die nächste Vergangenheit mit ihr vorgenommen und der seine unbestrittenen Ergebnisse gehabt hat für Weiterentwickelung der Speculation in entgegengesetzter Richtung, stillschweigend zu einem ungeschehenen zu machen. Da ist es Zeit, an den wahren Stand der Dinge zu erinnern.

Hätte man jenes Denksystem in rein historischem Sinne verherrlicht, hätte man in Hegel den Repräsentanten einer wichtigen, aber der Vergangenheit angehörenden Durchgangsepoche bezeichnet, so wäre dies ebenso gerecht als wahrhaft belehrend auch für die Gegenwart. Aber ihn auch jetzt noch als den Gipfel der Speculation, den wahrhaften Vollender der durch Kant begonnenen Gedankenbewegung zu bezeichnen und alle andern Richtungen neben ihm und nach ihm als doch nur zurückgebliebene oder untergeordnete Momente im Gesammtpantheon seiner Philosophie zu behandeln, — diese immer und immer wiederholte Manier muss zuletzt die Ungeduld eines Protestes hervorrufen, die selbst zu ungerechter Unterschätzung des Meisters Veranlassung geben könnte. Und so hätten wir diesen vor seinen eigenen Anhängern in Schutz zu nehmen!

Der Weg zu einer vollständigen Rehabilitirung Hegel's für die Gegenwart könnte nur durch eine ebenso vollständige Widerlegung aller der kritischen Einwände hindurchgehen, die gegen Hegel's Princip im ganzen und gegen seine besondern Ergebnisse gerichtet worden sind. Und so hätte

*) Die Anmerkung ist zwar im Jahre 1870 mit Bezug auf die damalige Säcularfeier Hegel's verfasst, darf aber darum in einem Berichte über die philosophische Gegenwart auch jetzt noch nicht fehlen.

denn beispielsweise auch der Verfasser das Recht zu fordern, dass einmal auf seine ausführliche Kritik der Hegel'schen Lehre eingehend geantwortet würde, ehe man jenen Ton der Zuversicht vernehmen lässt.*) Ich durfte dies um so mehr erwarten, als jene Kritik die früheste, zugleich die umfassendste und genau quellenmässige war; und wie ich finden muss, ist ihr Gesammtergebniss durch die spätern kritischen Arbeiten anderer Denker nur bestätigt worden. Nach ihr, darf ich behaupten, hat sich das Endurtheil der philosophischen Zeitgenossen über jene Lehre wesentlich festgestellt. Soll ich dabei noch an die in verwandtem Geiste entworfenen eindringenden Kritiken von Chalybäus, K. Ph. Fischer, Franz Hoffmann, Sengler, Ulrici, Wirth u. a. erinnern? Mit den Siebenmeilenstiefeln eines kolossalen Ignorirens über dies alles hinwegzuschreiten, gewährt zwar eine gewisse Bequemlichkeit, aber nachhaltig für die Zukunft und ausgiebig für die Gegenwart ist es nicht.

Wir ehren aufrichtig die warme Pietät für den einmal erwählten Meister. Aber wir können diesem Gefühle nicht die Ueberzeugung opfern, dass mit jener schon bezeichneten Ueberschätzung Hegel's neue Irrnisse eingeleitet seien und ein bedenklicher Rückschritt der Speculation. Wenn nämlich dabei nur nicht versichert würde, dass man in Hegel gerade den Vollender Kant's anzuerkennen habe, d. h. den wahren Abschluss dessen, was Kant eigentlich wollte und erstrebte! Dies ist die verwirrendste Behauptung, die es geben kann. Im Gegentheil ist nachgewiesen, dass er nur als der vollendete Gegner des Kantischen Geistes zu bezeichnen sei, oder wie er selbst urkundlich und in den verschiedensten Wendungen es ausdrückte: als der Widerleger oder Vernichter jeder „blossen Reflexionsphilosophie".

---

*) „Beiträge zur Charakteristik der neuern Philosophie" (1. Aufl., Sulzbach 1829). Der letzte kritische Abschnitt über Hegel wurde umgearbeitet und erweitert in der zweiten Auflage zu einer vollständigen Kritik des Systems in allen seinen Theilen (1841, S. 782—1032).

Da ist fürwahr keine „Vollendung“ des Einen durch den Andern möglich, sondern hier gilt es einen Entscheidungskampf, der aus principiellem Antagonismus entspringt und nur in der absoluten Verneinung des einen oder des andern Princips seinen Abschluss finden kann.

Und eben dieser Antagonismus besteht auch nach Hegel, ja neu angefacht durch seine Prätensionen, in alter Kraft fort. Noch einmal und kritisch neu motivirt ist dem Hegel'schen Princip der „absoluten Vernunft“ die innere Macht der Reflexion, das Princip der „Besonnenheit“ entgegengetreten; dem vermeintlich aus dem Centrum schauenden, göttlich „absoluten Denken“ gegenüber hat sich der bescheidenere, aber seiner innern Festigkeit sicher bewusste Begriff eines „anthropocentrischen“ Forschens geltend gemacht. Eine Kritik von diesem Standpunkte geübt, siegt sicherlich über die entgegengesetzten Behauptungen; denn es ist die Uebermacht besonnener Einsicht und bewusster Rechenschaftsablegung über blinde Zuversicht und unkritische Selbstüberhebung. Wir können den Freunden Hegel'scher Speculation die historische Bemerkung nicht ersparen, dass, ganz abgesehen von allen besondern Resultaten, sein ganzer methodischer Standpunkt ein völlig antiquirter, kritisch gerichteter sei.

30.

Der anfangs noch unbestimmte Begriff eines „Endlichen“ hat im Vorhergehenden (§§. 27—28) sich uns genauer bestimmt und eben damit eine neue Reihe von metaphysischen Problemen enthüllt. Deshalb wird es nöthig, die dabei zu unterscheidenden Momente noch schärfer als bisher ins Auge zu fassen.

a) Das „Endliche“, das Entstehend-Vergehende, dem Wechsel Unterworfene, ebendarum aber lediglich „Phänomenale“ (§. 27), „hebt“ allerdings „sich auf“ (wenn man diese nicht glücklich gewählte symbolische Bezeichnung

Hegel's überhaupt beibehalten will); d. h. es ist an sich selbst nicht real, sondern lediglich die Wirkung eines Realen.

Mitnichten aber geschieht diese Selbstaufhebung „ins Absolute“ (was eben das πρῶτον ψεῦδος alles Pantheismus geworden ist), sondern in das eigene beharrliche Wesen, aus welchem ebenso sehr aller Wechsel seiner Erscheinung hervorgeht, als dieser Wechsel allein an jenem Beharrlichen seinen festen, vereinigenden Halt besitzt.

Allem Veränderlichen daher, wie es den äussern Sinnen gegeben ist und wie es die innere Selbstbeobachtung uns darbietet, muss ein Unveränderliches zu Grunde liegen, mit gewissen ebenso beharrlichen Eigenschaften (Qualitäten), welche innerhalb jenes Wechsels nur die Erscheinungsweise ändern (wie eine solche Veränderlichkeit der Erscheinungsweise möglich und wie sie factisch entsteht, wird weiter zu untersuchen sein), die an sich selbst aber die gleichen bleiben oder wenigstens aus jeder tiefer reichenden Veränderung (was dies bedeute, wird gleichfalls erhellen) in ihren ursprünglichen Zustand sich wiederherzustellen vermögen.

b) So ist die Annahme einer Mannichfaltigkeit beharrlicher Realwesen („Urpositionen“, wie wir früher sie nannten, „einfache Wesen“, „endliche Substanzen“, „reale Einheiten“, wie sie andere genannt haben), welche als bleibende Ursachen allen phänomenalen (äussern und innern) Veränderungen zu Grunde liegen, der erste nothwendige Gedanke, der an die Stelle des unmittelbar gegebenen „Endlichen“ tritt.

Er ist zugleich derjenige Begriff, welcher in völlig gleicher Weise bei Erklärung der physikalischen wie der psychischen Phänomene seine Geltung behauptet, der namentlich durch die Naturwissenschaften seine durchgreifende empirische Bestätigung erhalten und auf den auch in Betreff des „Seelenwesens“ eine gründlichere Psychologie wieder

eingelenkt hat. So ist dieser Begriff „heuristisches Princip“ in prägnantem Sinne; er stützt sich gleicherweise auf die Nothwendigkeit des Denkens wie auf universale Erfahrung. Aber er ist noch ein unbestimmter, der weitern Ausbildung bedürftiger Gedanke, der diese Erweiterung nur erhalten kann nicht durch dialektische Begriffsanalyse, sondern mittels denkender Durcharbeitung der grossen Erfahrungsgebiete.

c) Damit ist dieser Begriff zugleich die feste Grundlage für jede weitere, besonnen fortschreitende, keinen Mittelbegriff (pantheistisch) überspringende metaphysische Untersuchung. Denn er bezeichnet das erste Reale, auf welches wir durch das unmittelbar Gegebene geführt werden.

Er kann deshalb durch jene Untersuchung zwar fortbestimmt, höher ausgebildet, reicher gegliedert werden, niemals aber vermag er an sich selbst zurückgenommen, verneint, „aufgehoben“ zu werden! Denn er ist das einzig Sichere und Feste, was als nächste Ursache dem „Gegebenen“, dem Wandel und der (phänomenalen) Vergänglichkeit des „Endlichen“ zu Grunde zu legen ist, was mithin ebenso unwiderruflich besteht als seine Wirkung, das uns gegebene Endliche selbst.

Der weitere Verlauf dürfte zeigen, wie nothwendig es sei in kritisch-polemischer Hinsicht, an jene einfache Consequenz ausdrücklich zu erinnern. Die (wahre) Metaphysik darf sich vom Augpunkt des Gegebenen nicht entfernen. Sie darf nicht, weil sie es nicht kann, ohne in die Gefahr willkürlicher Ausspinnungen zu gerathen. Namentlich die theologischen Bestimmungen, zu denen sie allerdings von dorther sich zu erheben vermag, erhalten nur dadurch innere Festigkeit und kritisch unantastbaren Werth, dass sie aus Rückschluss von der Beschaffenheit des universal Gegebenen gewonnen sind. Und eine andere Quelle haben wir überhaupt nicht, um die an sich nur inhaltsleere, aber a priori unserm Denken gegenwärtige „Idee eines Unbedingten“ mit

einem dieser grossen Idee würdigen Inhalte zu erfüllen. Eine rein apriorische Gotteserkenntniss gibt es nicht; man kann nicht oft und nicht entschieden genug daran erinnern. Eine gründlich überzeugende, vor dem Protest der Andern wie vor eigener Wandelbarkeit geschützte ist einzig die Gotteserkenntniss aus Erfahrung, aber aus universaler, nicht ausschliessender, einer specifisch abgegrenzten Sphäre angehörender Erfahrung.

d) Jenes Reale im „Endlichen" können wir auch nicht mehr blos als „Unendliches" bezeichnen (ohnehin eine lediglich negative und damit nichtssagende Bestimmung), sondern es ist das innerlich Dauernde, im Wechsel stetig Beharrende, das **Ewige** zu nennen. Was eigentlich ist, ist auch ewig. Es gibt wahrhaft nur Ewiges; „Real" und „Ewig" sind vollkommen sich deckende Begriffe. Wir werden auch im Folgenden die volle Verantwortung über diese grundwichtige Bestimmung für alle Sphären des Daseins übernehmen. (Was auf jeder Stufe des Daseins als eigenthümlich Reales, Charakteristisches, Beharrliches im Wechsel sich ankündigt, dasselbe ist auch das Ewige in dieser Sphäre.)

e) „Ueberzeitlich" kann dies Reale insofern genannt werden, weil es der Zeit nicht unterliegt, nicht in ihr entsteht, in ihr vergeht. Aber ebenso müssen wir es als „zeitsetzend" und „zeitdurchdauernd", als gegenwärtig in allem zeitlich Erscheinenden bezeichnen, weil es der Grund und der innere Halt an allem Zeitwechsel ist.

(Wie das ganz Analoge vom Verhältniss des Realen zur Ausdehnung, zum Raume gilt; wie auch hier das Doppelte, Sichergänzende gesagt werden müsse: das Reale sei an sich schlechthin „überräumlich", eben weil es das Sichbehauptende gegen anderes, das Raumsetzende sei, das ist anderswo ausführlich begründet worden.*)

---

*) Vgl. „Psychologie", Bd. I. Die Lehre von Raum und Zeit, §§. 145—165.

Anmerkung.

„Gäbe es keine Monaden, so hätte Spinoza recht!" In diesen lakonischen Ausspruch hat Leibniz bekanntlich die gesammte Controverse zusammengedrängt, um welche hier es sich handelt, und die, wie wir hoffen, durch das Bisherige klar entschieden ist. Denn „Monadisches" gibt es sicherlich, so gewiss der Begriff eines qualitativ Mannichfaltigen, welches zugleich als Beharrliches durch all seinen Wechsel hindurch sich behauptet, ein universaler, damit unwiderstehlich sich aufdringender Erfahrungsbegriff ist. Auch ist gerade dieses Zähe, Unaustilgbare ererbter Eigenart, unverwüstlich sich fortpflanzender Individualität, in den Dingen aufzusuchen und bis in seine letzten, immer noch erkennbaren Nachwirkungen zu verfolgen, das eigentliche Interesse und der Neuertrag aller beobachtenden, physischen wie anthropologischen Naturwissenschaft der Gegenwart geworden, das, worauf auch der Darwinismus seine eigentlichen, bleibenden Erfolge gründet. Und bis in die Ethik, bis in die Behandlung der socialen Fragen, ja bis in das Kunstgebiet hinein zieht sich die gemeinsame Grundüberzeugung, dass es die eigentliche Aufgabe der Wissenschaft wie der Kunst sei, das Berechtigte jeglicher Eigenart zur Geltung oder zur gelungenen künstlerischen Darstellung zu bringen.

Da erscheint es nun ein tiefeinschneidender Widerspruch, jenes Eigenthümliche in allen Dingen, jenes Beharrliche im phänomenalen Wechsel derselben, selbst wiederum zum blos Phänomenalen, durch und durch Vergänglichen herabzusetzen, zur flüchtigen Erscheinung, die ein „Allgemeines", als das allein Beharrliche, aus sich herauswirft. Eine innere Nöthigung zu dieser Folgerungsweise liegt, wie gezeigt worden, weder in der Idee des Unendlichen an sich, noch in der Thatsache endlich-vergänglicher Dinge, sondern es bleibt zunächst von hier aus eine schlechthin offene, weiterer Unter-

suchung zu unterwerfende Frage: Was das Unvergängliche in der erscheinenden Vergänglichkeit eigentlich sei, und in welchem Verhältniss zum absoluten Urgrunde es demzufolge gedacht werden müsse?

Umgekehrt vielmehr wird man schon vorläufig versucht sein, jene leichtherzig kühne Auskunft, von der Phänomenalität des „Endlichen“ ohne weitere Vermittelung sogleich ins „Unendliche“, Absolute überzuspringen, auch in formeller Hinsicht für ebenso willkürlich als oberflächlich zu erklären. Denn wie man jenes plötzlich eingeschobene „Absolute“ näher zu denken habe, ob realistisch als todte Substanz, Materie, oder idealistisch als substantielle Geistigkeit, diese Haupt- und Grundfrage aller Speculation muss in diesem Zusammenhange durchaus unentschieden bleiben. Die eine Auffassung ist von hier aus ebenso zulässig wie die entgegengesetzte andere; und eben dies hat auch der historische Verlauf von Hegel's Lehre hinreichend dargelegt, indem sie vor dem Rückfalle in den geistentfremdetsten Realismus und Materialismus (Feuerbach und jetzt sogar Strauss) nicht zu schützen vermochte. Der tiefer liegende, nicht scharf genug zu beachtende Grund von dem allen ist aber darin zu suchen, dass man die Erforschung des „Ewig-endlichen“, des Wesenskernes in den endlichen Dingen voreilig übersprungen hat. In der Ergründung des Wesens der Welt nach all ihren Höhen und Tiefen, ohne ein unzeitiges Hinaufschielen ins Absolute, liegt auch die definitive Möglichkeit für das metaphysische Denken, zu einem nicht mehr abstracten, sondern lebendigen und zugleich unerschütterlich überzeugenden — wahren Gottesbegriffe zu gelangen.

Ebenso muss aber auch von der andern Seite jene Geringschätzung des Eigenthümlichen in den Dingen nach ihren allgemeinen Folgen wahrhaft bildungsfeindlich wirken, denn sie verschliesst gerade die Empfänglichkeit und das Interesse für das unerschöpflich Neue, nie ganz Auszulernende in der

Wirklichkeit, d. h. eben für die Seite des Daseins, welche einestheils der unermüdliche Sporn der Einzelforschung bleibt, andererseits zugleich damit auf das Ahnungsreiche, Zusammenhangsvolle, Allharmonische in den Dingen hinweist. Sie endlich wird der falsche Rechtfertigungsgrund für jene wohlbekannte, vornehm oberflächliche Weltauffassung, die, durch alles gelangweilt und durch nichts mehr überrascht, nur die Gleichgültigkeit und den Tod des „Einerlei" in allem findet, und welche darum ganz folgerichtig der werthlosen Veränderlichkeit der Existenz die farblose Allgemeinheit des „Nichts" weit vorziehen muss.

Dies alles sei nun ein für allemal ausgesprochen, um von einer neuen Seite zu zeigen, wie unerlasslich es sei, mit den Tendenzen der letzten speculativen Vergangenheit bis auf die Wurzel zu brechen, auf dass man nicht in Gefahr komme, den neuen Most in die alten Schläuche bergen zu wollen!

31.

Gegen diese Lehre vom Ewigendlichen, Monadischen, Beharrlichen, dem blossen Scheine (Phänomenalen) eines Entstehens und Vergehens der Dinge gegenüber hat sich ein Einwand erhoben, der nach seiner allgemeinen Tendenz so beachtenswerth, in seinen innern Gründen so wichtig, nach seinen weitern Folgerungen so weitreichend ist, dass wir ausführlich auf ihn einzugehen nicht umhin können. Er ist von Anton Günther und von Franz Hoffmann gegen die „vielen Realen" der Herbart'schen Philosophie, von Weisse, wiewol in einer etwas modificirten Form, gegen meine Lehre von den „Urpositionen" gerichtet worden.*) Der weitere Verlauf wird nun zeigen, dass wir das

*) Am ausgeführtesten in seiner Schrift: „Das philosophische Problem der Gegenwart; Sendschreiben an J. H. Fichte" (Leipzig 1842), S. 378 fg. Der allgemeine Gesichtspunkt, von welchem aus darauf geantwortet werden musste, ist, wie ich glaube, richtig und

innere Motiv, aus welchem jene Einwendungen stammen, nicht blos anerkennen, sondern allen Ernstes selber ihm Rechnung zu tragen beflissen sind, aber dergestalt, dass ihm an einer ganz andern Stelle Genüge geschehe, als wo der bisherige Theismus, selbst bei Weisse, die Lösung gesucht hat.

a) Die Frage, welche hier zur Entscheidung gebracht werden muss, lässt sich kürzlich dahin formuliren:

Vom Begriff einer theistischen Philosophie ist der irgendwie zu denkende Begriff einer „Weltschöpfung" unabtrennlich; jene steht oder fällt sogar mit diesem Begriffe. Unter „Schöpfung" kann aber nach ebenso allgemeinem Einverständniss theistischer Speculation nur gedacht werden die durchgreifende Abhängigkeit der endlichen Dinge von der absoluten Weltursache nicht nur, sondern von einer „vernünftigen", mit Intelligenz und Absicht wirkenden Weltursache. Die Verschiedenheit der theistischen Lehren besteht nur darin: zuerst worin man den Begriff der Abhängigkeit bestehen lässt, welcher die endlichen Dinge zu „geschaffenen" machen soll, was sodann die Gründe sind, um den Beweis einer absoluten Intelligenz der höchsten Weltursache darauf zu stützen. In beiderlei Rücksicht haben wir einen vom bisherigen abweichenden Weg der Begründung eingeschlagen. Dies ist von Freunden wie Gegnern nicht immer hinreichend beachtet worden, indem sie meine Ansichten nach dem Massstabe der hergebrachten theistischen Begriffe beurtheilten.

b) Nach meiner Ueberzeugung hat der richtig gefasste Begriff einer „Schöpfung" mit Zeitvorstellungen, mit zeitlichem Entstehen der Dinge nicht das Geringste zu thun. Mit andern Worten: die endlichen Dinge müssen durchaus

---

genügend in meiner „Speculativen Theologie" (Heidelberg 1846), S. 292—294, hervorgehoben worden, worauf ich deshalb ausdrücklich verweisen muss. Weitere Folgerungen daraus, welche mir nicht minder belangreich erscheinen, soll das Nächstfolgende darlegen.

nicht darum als „geschaffene“ gedacht werden, weil sie vor unsern Augen entstehen und vergehen; denn dies „vor unsern Augen“ sich Ereignende gehört eben selbst der blossen Phänomenalität an; es hat sonach mit dem wahren Begriffe der „Endlichkeit“, des „Geschaffenseins“, schlechthin nichts gemein.

c) Ich sage noch mehr. Es darf behauptet werden, dass eben jene übereilte Einmischung der Zeitvorstellung in den Begriff der Schöpfung der eigentliche Grund zur gänzlichen Verdunkelung und Undenkbarkeit dieses Begriffes geworden sei. Die Vorstellung eines (zeitlichen) Angefangenhabens von Etwas, was vorher schlechthin noch nicht war, eines Realen, welches bisher unreal zu einer gewissen Zeit, sei es auch eine weit zurückliegende, absolut neu in die Existenz getreten sein soll, ist und bleibt einer der unverständlichsten Gedanken; und wenn man gerade dieses „Schöpfung“ nennt, so hatte J. G. Fichte das volle Recht zu behaupten, es solle noch das erste vernünftige Wort darüber gesagt werden.

Notorisch ist jedoch, dass der hergebrachte theologische Schöpfungsbegriff, von welchem auch die bisherigen theistischen Lehren der Philosophie nur allzu sehr noch angekränkelt sind, sein Charakteristisches gerade darin besitzt, die urkundlichen Worte: „Am Anfange schuf Gott Himmel und Erde“, im Sinne eines Zeitanfangs zu deuten; denn gerade dies soll die Formel: „Schöpfung aus Nichts“ bezeichnen. Erst wenn man von diesem ganzen Vorstellungskreise gründlich ablenkt, darf man hoffen, auch in jene Dunkelheiten Licht zu bringen und den theistischen Begriff einer „Schöpfung“ nicht nur in seiner Nothwendigkeit zu begründen, sondern auch, was noch wichtiger, an die Stelle des Dunkeln, „Unbegreiflichen“, die überzeugende Klarheit des allgemein Verständlichen treten zu lassen.

32.

Der nöthigende Grund, zu einem theistischen Schöpfungsbegriffe und zur Idee eines Schöpfergottes aufzusteigen, liegt für uns im geringsten nicht im abstracten Begriffe der Endlichkeit, Zeitlichkeit der Dinge; vielmehr hat sich gezeigt, dass der Rückfall in den Pantheismus hiermit durchaus nicht abgeschnitten wäre. Er liegt vielmehr in der universalen Weltthatsache eines innern Aufeinanderbezogenseins, eines harmonischen Ineinanderpassens der endlichen Dinge. Nur infolge dieses idealen Ineinanderseins vermag die äusserlich zerstückte, in Raum- und Zeitunterschiede auseinandergeworfene Vereinzelung der Dinge dennoch als ein Ganzes, als eine geordnete Welt uns sich darzustellen. Diese Thatsache, die gewisseste von allen, weil sie ebensó universal am allgemeinen „Kosmos“ sich bewährt, als bis ins Einzelste und Kleinste der Weltbeziehungen hinein ihre empirische Bestätigung findet, — diese Thatsache wird für mich der feste, aber zugleich unüberschreitbare Ausgangspunkt, um zu untersuchen, unter welchen Bedingungen allein dieselbe begreiflich denkbar werde, somit realiter möglich sei. Oder mit andern Worten: wie die höchste Weltursache an sich selbst und in ihrem Verhältniss zu den endlichen Dingen gedacht werden müsse, um eine also beschaffene Welt erklärbar zu finden.

Es ist dies Verfahren, wie man sieht, nur die genauere, und wie wir hoffen dürfen, erschöpfende Durcharbeitung der Begriffe, welche dem „teleologischen Beweise“ zu Grunde liegen.

Hier nun dürfen wir uns mit einiger Zuversicht auf die dialektische Entwickelung berufen, welche unsere „Speculative Theologie“ über diese Hauptpunkte gegeben hat in den beiden Abschnitten: „Die Entwickelung der Idee Gottes aus dem Weltbegriffe“ (§§. 14—64) und „Die Schöpfung der endlichen Welt“ (§§. 156—204). An

gegenwärtiger Stelle genügt es, kurz den Gedankengang zu verzeichnen, welcher von einem immer mehr sich vertiefenden Weltbegriffe, als dem „Gegebenen", zu einer immer adäquatern Idee des Absoluten, als des nicht gegebenen („transscendentalen"), aber nothwendig zu denkenden Grundes von jenem, emporsteigt. Das Folgende wird zeigen, wie nöthig es sei, diesen unverbrüchlichen Erkenntnissunterschied zwischen Gegebenem und Nichtgegebenem gerade hier in Erinnerung zu bringen.

33.

Der erste, am unmittelbarsten und leichtesten zu gewinnende Weltbegriff ist offenbar der: sie als ein „Vieles" von gleichzeitig und nacheinander existirenden Einzeldingen aufzufassen, an denen als das aufdringlichste und durchgreifendste Merkmal ihre Veränderlichkeit und Vergänglichkeit, der stete Wandel und Wechsel, dem sie unterworfen sind, ins Auge fällt.

a) Und dies zwar in doppelter Hinsicht: Wir sehen sie im Ganzen entstehen und wieder verschwinden; aber zugleich erscheinen sie dabei als ein „Zusammengesetztes" aus einfachern Theilen (Merkmalen, Eigenschaften, „Kräften"), die auf stets veränderliche Weise in ihnen beisammen sind, aber aus dieser Verbindung immer wieder sich lösen. Die Veränderlichkeit ihrer Existenz, während sie im Ganzen fortbestehen, fällt eben in die stets neue und andere „Zusammengesetztheit" ihrer „einfachern" Theile.

b) Bei dieser zunächst noch sehr unbestimmten Auffassung des Weltbegriffes kann die nächste, eigentlich metaphysisch zu nennende Frage nur darin bestehen: was in diesem also „Gegebenen" das wahrhaft Reale sei, was dagegen nur Schein eines Realen? Und hier ist abermals ein Doppeltes nicht zweifelhaft.

Dem erscheinenden Entstehen und Vergehen, Wechsel und Wandel der Einzeldinge als ganzer, muss eine Man-

nichfaltigkeit beharrlicher, nicht vergänglicher und auch in ihrer Beschaffenheit nicht wandelbarer Realwesen zu Grunde liegen, deren stets wechselnde Beziehungen („Verbindungen“ und „Lösungen“) untereinander das endlose Schauspiel eines Entstehens und Vergehens und einer Veränderung in der „gegebenen“ Welt bereitet. Die „Summe“ dieser beharrlichen Wesen ist die eigentliche Welt, die Realwelt; die unmittelbar gegebene, vergängliche hat nur phänomenale Bedeutung.

Gleicherweise sodann muss dem Vielfachen, Zusammengesetzten, darum Trennbaren im unmittelbar Gegebenen der erscheinenden Dinge ein „Einfaches“, Untheilbares, jede weitere Zerlegung Ausschliessendes, als das wahrhaft Reale zu Grunde liegen; gleichviel wie man diese Untheilbarkeit näher denke, was vielmehr von hier aus zunächst eine noch offene Frage ist.

c) Mit nothwendiger Vereinigung beider Bestimmungen wird demnach zu sagen sein: Jenes Beharrliche im Wechsel und Wandel der phänomenalen Dinge ist eben dies Einfache, Untheilbare, darum in seinem Wesen Unveränderliche. Es ist zugleich das allein Reale in der Phänomenalität des Weltganzen. Dies existirt eigentlich nur als Gesammtheit („Summe“) jener Realwesen.

Wir brauchen nicht auszuführen, welche Reihe historisch bekannter Lehren auf dieser gemeinsamen Weltauffassung beruhe: von der eigentlichen Atomenlehre an (welche oberflächlich und übereilt den Begriff der „Einfachheit“ mit Raumvorstellungen und räumlicher Untheilbarkeit in Verbindung bringt) bis zur Monadologie Herbart's. (Warum wir die Monadenlehre von Leibniz und die unserige nicht auch in diesen Kreis ziehen, wird weiterhin sich rechtfertigen.)

Diese Weltansicht, besonders in der Form eigentlicher Atomistik, wird als die leichteste, sinnlich fasslichste, aber auch vom oberflächlichsten, unvollständigsten Begriffe



des Weltganzen abgeschöpfte, zu allen Zeiten eine gewisse Popularität und gläubige Anhängerschaft besitzen. Sie begegnet uns nach den verschiedensten Ausdrucksweisen fast überall in den Anfängen der Speculation, besonders wenn diese von physikalischen Betrachtungen ausgehen. Ja sie selbst lässt sich bezeichnen als eine in den abstractesten metaphysischen Begriff übersetzte Physik, sofern sie auf die Lehre von Entstehung der unorganischen Körper sich beschränkt. Weiter aber dürften ihre Begriffe kaum reichen.

d) Es ist bemerkenswerth, dass in diesem Begriffe eines blossen Beieinander- oder Aneinanderseins einfacher Realwesen keine Nöthigung für das metaphysische Denken liegt, zur Idee einer einenden Weltursache aufzusteigen. Man begnügt sich mit dem allernächsten Ergebnisse des metaphysischen Denkens, über die unmittelbarste Phänomenalität der Dinge hinausgelangt zu sein, das nächste Reale erfasst zu haben, und bleibt dabei wie vor einer (vermeintlich) unüberschreitbaren Grenze stehen. Die Naturwissenschaften als solche sind sogar berechtigt, auf diesem Standpunkte zu verharren. Sie brauchen nichts von „Gott" zu wissen, weil sie damit sich begnügen, die nächsten Ursachen der sinnlichen Erscheinungen aufzusuchen und die Naturgesetze in ihrer Vereinzelung festzustellen.

e) Dieser Standpunkt ist weder theistisch, noch atheistisch zu nennen. Für ihn ist der ganze transscendentale Gedankenkreis eine unzugängliche Frage, ein unberührtes Gebiet. Erst dann würde er atheistisch, wenn er aus seiner Enthaltung unberechtigt heraustäte und positiv behauptete: was für ihn nicht erkennbar sei, existire auch nicht. (Und bekanntlich ist diese Ueberschreitung vielfach geübt worden.) Dann aber wäre er mit dem kurzen Bescheide zurückzuweisen: dass es seines Amts und seiner Befähigung überhaupt nicht sei, über jene Dinge eine Entscheidung zu geben.

34.

Zu erschöpfender metaphysischer Durcharbeitung und damit zu eigentlich metaphysischem Werthe ist jener Standpunkt erst durch Herbart gelangt. Eben damit hat er aber auch seine Krisis gefunden, welche mit Nothwendigkeit über ihn hinausführt.

a) Herbart nämlich bezeichnet als allgemeine Aufgabe der Metaphysik, die „Widersprüche im Gegebenen" aufzulösen oder was dasselbe bedeutet: die gegebenen Erscheinungen dadurch „denkbar" zu machen, indem von ihrem sich widersprechenden Scheine zu dem ihm zu Grunde liegenden Realen aufgestiegen wird. Auf diesem Wege gelangt er zur Annahme einer (unbestimmten) Mehrheit ursprünglicher Realwesen von schlechthin einfacher Qualität. Zugleich aber bleibt er bei ihnen als dem nicht weiter Begründbaren stehen, indem es vergeblich sei, wie er ohne eigentlichen Beweis voraussetzt, darüber hinaus noch nach einem höhern Grunde zu forschen.

Solchergestalt zersplittert sich ihm der Begriff des Unbedingten allerdings in eine Mehrheit innerlich unbezogener einfacher Urqualitäten, welche nur deshalb ein für uns Letztes sein sollen, weil der Antrieb, sie selbst weiter und tiefer zu begründen, ohne Erfolg bleiben müsse.

b) Principiell sowol wie in ihrem ersten Ausgangspunkte ist dieses methodische Verfahren mustergültig zu nennen; denn nur auf diesem vom Gegebenen aufsteigenden Wege kann die Metaphysik sichere Erfolge gewinnen. Aber eben im Geiste dieser Methode hat unsere Kritik Herbart's wiederholt geltend gemacht, dass in jenem Begriffe einer Mehrheit qualitativ einfacher Realwesen oder relativer Absolutheiten selbst eine Reihe von Problemen enthalten sei, welche er achtlos zur Seite gelassen. Auch dieser Begriff, um „denkbar" zu sein, führt uns mit Nothwendigkeit auf höhere Ursachen, welche den „Schein" jener relativen Absolutheit abermals zerstören.



Die „Speculative Theologie" (in ihrem ersten, die ontologischen Begriffsverhältnisse bearbeitenden Theile, §§. 14—30) hat von hier aus den doppelten Beweis geführt:

theils wie jene Mehrheit qualitativ einfacher, zugleich beharrender Wesen („Urpositionen") selbst nicht sein und nicht gedacht werden könne, ohne zugleich eine innere Beziehung derselben aufeinander denken zu müssen, ein ursprüngliches („ideales") Aufeinanderbezogensein und Ineinanderpassen, um ihre factischen Wechselbeziehungen und harmonischen Gesammtwirkungen überhaupt erst möglich zu machen;

theils dass hierin auch die Nothwendigkeit mitenthalten sei, einen wahrhaft letzten, sie einenden Urgrund, ebenso für sie selbst in ihrer Verschiedenheit, wie für ihre harmonische Zusammenstimmung innerhalb jener Verschiedenheit vorauszusetzen, welcher Urgrund deshalb seinem Begriffe nach als schlechthin nur einer, in seiner ursprünglichen wie in seiner fortdauernden Wirkung auf die Welt jener Realwesen nur als schlechthin einender sich erweisen muss.

c) Das nächste Ergebniss wäre demnach so auszusprechen:

Die „Welt" des Realen ist keineswegs blos jene unbestimmte Mehrheit, jenes unbezogene Aggregat einfacher, aber qualitativ unterschiedener Realwesen (Herbart), sondern ein geschlossenes System aufeinander bezogener, wechselseitig sich ergänzender, daher in idealem Zusammenhange stehender Unterschiede, ist eine vollendete Ordnung von in sich gegliederten untergeordneten Ordnungen. Da aber kein Glied dieser Ordnung (kein einzelnes Weltwesen) durch sich selbst sich allen übrigen einstimmig zu machen oder in solcher Einstimmigkeit zu erhalten vermöchte, so kann sie selbst nur als höher bewirkte und erhaltene Ordnung (ordo ordinatus) gedacht werden.

d) Damit ist zugleich die vermeintliche Schranke durch-

brochen, welche für Herbart und für alle ihm Gleichdenkenden den Zugang zu jedem speculativ theologischen Problem verschloss. Das metaphysische Denken wird von hier aus mit Nothwendigkeit darauf geführt, jenen ordo ordinatus selbst zu begründen, d. h. ein lebendig Ordnendes (ordo ordinans), die Einheit eines die Weltordnung hervorbringenden und ewig erhaltenden Urgrundes darin gegenwärtig und wirksam zu denken.

e) Und hiermit kündigt die weitere Frage sich an: welchergestalt allein jene Einheit des Urgrundes zu denken sei, die nicht nur überhaupt eine Mannichfaltigkeit endlicher Wesen aus sich setzt, sondern ihnen zugleich eine ideale Ordnung, eine harmonische Wechselbeziehung verleiht, ja was noch bedeutungsvoller, ein innerliches, tief in jedem Weltwesen schlummerndes Vorgebildetsein für ganz bestimmte, von aussen ihnen entgegenkommende Anregungen denselben einzubilden vermag?

35.

Zur gründlichen Lösung dieser Frage ist noch ein anderes wichtiges Element aus der Sphäre des „Gegebenen" hereinzuziehen.

a) Das Weltganze zeigt nicht nur im allgemeinen eine ideale Ordnung, ein universales Uebereinstimmen der Weltwesen überhaupt, sondern schärfer zugesehen, wie wenigstens der für uns allerdings unüberschreitbare epitellurische Standpunkt der Beobachtung es erheischt, dessen Analogien jedoch mit unbestrittener Wahrscheinlichkeit auch auf die unmittelbar uns unbekannten Gebiete des Universums sich ausdehnen lassen; — schärfer zugesehen müssen wir noch im besondern zwischen niedern und höhern Ordnungen der Weltwesen unterscheiden, von denen die niedern, elementaren (die unorganische Natur) als Grundlage und Bedingung sich zeigen, d. h. als „Mittel", damit die höhern zu existiren vermögen.

b) Der Begriff des „Mittels", der Vorbedingung ist hier vollberechtigt und der einzig zutreffende, so gewiss erfahrungsmässig die gesammte unorganische Natur sich darauf „eingerichtet" erweist — die strengsten Physiker drücken sich also aus — um den höhern Ordnungen organischer und empfindender Wesen zum Material ihrer Verwirklichung und Erhaltung zu dienen. Die letztern können daher umgekehrt nur als „Zweck", Ziel, als bedingende Ursache von jenen betrachtet werden. Und so ist auch der Begriff des „Zweckes" als vollkommen zutreffend gerechtfertigt.

c) Wenn ferner innerhalb der idealen Ordnung, welche das gesammte Weltganze umfasst und erhält, im besondern noch der Begriff von „Mittel" und „Zweck", von Dienendem (für Anderes Seiendem) und Herrschendem (um sein selbst willen Existirendem), überhaupt von verschieden abgestuften Werthen des Daseins sich ankündigt: da wird auch nothwendig ein höchster Zweck, ein absolut Werthvolles als Schlusspunkt in der Reihe untergeordneter Mittel und Weltzwecke gesucht werden dürfen.

d) Wir werden zuhöchst daher das Weltganze, richtiger und erschöpfender zugleich, als eine „Stufenreihe von Mitteln und Zwecken" bezeichnen können, gekrönt von einem höchsten oder absoluten Weltzwecke, in dem alle untergeordneten Zwecke und Vollkommenheiten als selbst nur bedingende Mittel desselben gemeinsam zusammenlaufen. (Es wird sich zeigen, worin dieser zunächst nur durch die Consequenz des Denkens geforderte Begriff des absoluten Weltzweckes thatsächlich zu suchen sei, und wie er sich auf erfahrungsmässige Weise auch wirklich offenbare in allem Streben und Suchen empfindender, mehr noch freibewusst sich entwickelnder Wesen.)

e) Endlich wird behauptet werden dürfen, dass die Frage nach der „Idee des Urgrundes" in letzter Instanz gleichfalls nur von diesem höchsten Weltbegriffe aus erschöpfend

erforscht und endgültig entschieden werden könne. Alle vorhergehenden Auffassungen jener Idee werden nur von relativer Bedeutung sein und von hier aus entweder bestätigt oder berichtigt werden müssen.

36.

Dieses allgemeine Begriffsverhältniss von nicht blos subjectiv intelligirten, sondern als objective Realwesen sich darstellenden, zugleich harmonisch ineinandergreifenden „Mitteln und Zwecken" hat nun die „Speculative Theologie" (§§. 31—64) mit sorgfältiger Dialektik durchzuarbeiten versucht in der doppelten Hinsicht: wie der objective Weltzusammenhang und der in ihm sich darstellende höchste Zweck hiernach zu denken sei, und wie ihm entsprechend die Idee des Urgrundes gedacht werden müsse.

a) In letzter Beziehung lässt sich alles in die zunächst freilich wiederum nur abstract ausgedrückte Definition zusammenfassen: Der absolute Urgrund ist nur als **„zwecksetzender"** zu denken, nach allen Bedingungen, die dieser tief reichende und viel enthaltende Begriff in sich schliesst. Die ganze „Speculative Theologie", bei diesem Begriffe des zwecksetzenden Absoluten einmal angelangt, besteht nur darin, denselben einer erschöpfenden Analyse zu unterwerfen und alle Folgerungen für das Verhältniss des Absoluten zum Endlichen, „Geschaffenen", daraus zu ziehen.

b) Wir halten nicht für nöthig, die Reihe von innerlich sich steigernden Begriffsbestimmungen der „Idee des Absoluten", die jene Analyse aufweist (das Absolute als „einender" Urgrund, als allvermittelnde „Welteinheit", als „immanente" Weltseele, als „Weltvernunft" oder „Weltgeist", endlich als selbst- und allbewusstes „transscendentales" Ursubject), hier noch einmal in ihrer sich ablösenden und berichtigenden Stufenfolge darzulegen. Wir verweisen vielmehr auf die in jenem Werke gegebene Ausführung, welcher

wir nichts Wesentliches hinzuzusetzen, nichts davon zurückzunehmen wüssten, da sie auch in kritisch-historischer Hinsicht den ältern, sei es pantheistischen, sei es deistischen Standpunkten gegenüber alles Erforderliche zu ihrer Prüfung bietet.

c) Nur daran sei noch erinnert, dass auch hier der Begriff des „Ewigendlichen" der entscheidende Wendepunkt ist, um von dem einseitigen Immanenzbegriffe des Absoluten zu dem ergänzenden seiner „Transscendenz" vorzudringen.

Liesse das Weltganze in der That sich denken als durch und durch substanzlos in stetig sich erneuerndem (Herakliteischem) Flusse begriffen, so wäre das metaphysische Denken allerdings genöthigt, das Absolute als das einzig Substantielle, Beharrliche und Wirkende in allem und jedem zu behaupten, d. h. es müsste rettungslos dem Pantheismus, als der einzig wahren Philosophie, sich gefangen geben. Das erfahrungsmässige Denken dagegen — und dass ihm die nächste Entscheidung in dieser Frage gebühre, wird man nicht leugnen dürfen — gibt uns einen ganz andern Begriff vom Weltganzen. Es zeigt uns nicht nur beharrliche, ewige Weltgesetze, sondern auch beharrliche, aber zugleich endliche Wesenheiten im (scheinbaren) Flusse und Wechsel der Dinge. Und hiermit entsteht die neue, völlig anders zu lösende Aufgabe, wie unter dieser Bedingung die Idee des einenden Urgrundes zu denken sei?

d) Endlich darf bei der ganzen gegenwärtigen Verhandlung nicht ausser Acht gelassen werden, was die „Speculative Theologie" (in dem Abschnitt: „Ueber die speculative Begreiflichkeit Gottes", §§. 65—82) in Betreff der absoluten „Unanschaubarkeit" und „Unvorstellbarkeit" der Idee Gottes gezeigt hat, welche nur im „reinen" (anschauungslosen) Denken für uns existirt. Wir halten sogar für nöthig, gerade jetzt diese Lehrpunkte erneuerter Aufmerksamkeit zu empfehlen. Es möchte damit eine Menge von

Misverständnissen beseitigt, eine Menge bekannter Einwendungen gegen die speculative Erkennbarkeit Gottes überhaupt auf ihren wahren Werth zurückgeführt werden.

37.

Gezeigt wird dort, dass wir das Wesen des Urgrundes nur indirect, durch Rückschluss von der Beschaffenheit der Weltgegebenheit, denken können, und zwar desto adäquater, je tiefer das Wesen der Weltgegebenheit erforscht ist, dass wir ebendeshalb jedoch mit voller Besonnenheit der Erkenntnissschranken und Bedingungen eingedenk bleiben müssen, welche dadurch der Erforschung jenes höchsten Gegenstandes unüberschreitbar auferlegt sind.

a) Es folgt daraus, dass Gott durchaus erkennbar sei seiner Idee nach, und zwar mit der unwiderstehlichsten und eindringendsten Evidenz, weil in dieser Idee allein der ergänzende Schlussstein und die Bewahrheitung aller gegebenen Weltbegriffe gefunden werden kann. Ihre Gewissheit ist durchaus gleich jener des Weltbegriffes; denn nur durch sie wird begreiflich, wie ein solches Weltganze möglich sei; und so wird das Räthsel desselben völlig gelöst.

b) Aber eben damit folgt andererseits, dass Gottes Wesen niemals Gegenstand eines unmittelbaren Wissens werden könne, so gewiss es als empirisches Object niemals gegeben ist; dass es mithin jede Anschaubarkeit (Erfahrbarkeit) wie jede Vorstellbarkeit schlechthin ausschliesse. Dies jedoch, zeigen wir dort, gilt nicht allein von der Idee Gottes, vielmehr begegnen sich in der Eigenschaft, blos gedacht, nicht angeschaut, als Gegebenes erfahren werden zu können, alle Begriffe, in denen vom Denken (und eben darin besteht die Macht des Denkens) ein Unendliches in einen einfachen Gedanken zusammengefasst wird. Die Unendlichkeit des Raumes, der Zeit, des Universums, zu deren Annahme das Denken uns nöthigt, ist nicht weniger unanschaubar, und was zugleich damit gesagt ist, unvorstell-

bar, muss aber gedacht werden ganz ebenso wie die Idee des absoluten, die Weltunendlichkeit in seinem selbst- und allbewussten Geiste vermittelnden Urgrundes gedacht werden muss auf den Grund solcher Weltgegebenheit.

c) Hiermit ist jedoch dem Denken seine unüberschreitbare Grenze gezogen. Denn wir müssen uns von hier aus ebenso gegen jeden Begriff eines „adäquaten Erkennens“ Gottes erklären, als andererseits auch die Forderung eines „exacten Wissens“ in Bezug auf Gott und göttliche Dinge völlig unstatthaft ist. Es scheint auch jetzt noch nicht überflüssig, über beide Punkte etwas Durchgreifendes zu sagen.

38.

Ein „adäquates Erkennen“ Gottes kann consequenterweise nur auf pantheistischem Standpunkte behauptet werden, auf jedem andern Standpunkte, namentlich dem der Theosophie, ist es eine unklare Halbheit oder eine wissenschaftlicher Besonnenheit entbehrende Prätension.

a) Consequent seinerseits folgert dagegen der Pantheismus also: Das menschliche Erkennen von Gott ist lediglich und durchaus das Selbsterkennen Gottes. Bliebe nun in unserm Gotterkennen ein Dunkles, Undurchdringliches, nicht in das Licht des Begriffs sich Auflösendes übrig, so bliebe Gott insoweit für sich selber dunkel und so sich selbst ungleich, ein blos Objectives, dem seine Subjectivität nicht gewachsen wäre, während er doch perennirende Einheit und Gleichheit beider, übergreifende Subjectivität und eben darum „absoluter Geist“ sein soll. Gottes Geist geht daher auf im menschlichen, wird in diesem dergestalt „offenbar“, dass im „absoluten Wissen“ beide Momente zuletzt vollständig sich decken, indem darin Gott ebenso zum völligen Selbsterkennen, wie der Mensch zum vollständigen Gotterkennen gelangt. Eine Jenseitigkeit, Ueberweltlichkeit, Unergründlichkeit Gottes für menschliche For-

schung anzuerkennen, wäre baare Inconsequenz und grobes Misverständniss, weil Gott ja nur im Menschen zum Selbstbewusstsein gelangt, und nur deshalb nicht nur als Geist, sondern als „unendliche Subjectivität“ gedacht werden muss.

b) Wir verlieren hier kein Wort zur Widerlegung jener bekannten Sätze einer sich überspannenden Consequenz. Für uns sind sie schon dadurch gerichtet, dass die metaphysischen Prämissen, auf denen sie ruhen, sich als unhaltbar erwiesen haben. Hier kam es uns nur darauf an, eine strenge Grenzberichtigung eintreten zu lassen, indem sich zeigt, dass ohne jene falschen Prämissen jede Behauptung über das „innere Wesen“ Gottes, über den „theogonischen Process“, dem er sich unterwerfen soll, über die Art und Weise, wie er seinen „immanenten Lebensprocess“ vollbringt u. dgl., haltungslos und unbegründbar bleiben müsse. Die Idee Gottes, als des selbst- und allbewussten Geistes, welche dem regressiven Denken allerdings der evidenteste Begriff zu werden vermag, enthält an sich selbst durchaus keine nähern Bestimmungen, um zu ergründen, in welcher Weise er dies sei, und ebenso wenig reichen Erfahrungsanalogien bis zu jener Höhe und Tiefe hinan, welche jede gründliche, weil besonnene Speculation vielmehr als unergründlich, undurchforschbar, „transscendent“ erklären muss.

Darum aber wünschen wir dringend, dass der Theismus, den wir zugleich für die einzig wahre Philosophie halten, von all jenen trüben Beimischungen gereinigt werde, die ihm das Gepräge der Unwissenschaftlichkeit und halb phantastischer Willkür aufdrücken. Auch von einer durchgreifenden „Ueberwindung“ des Pantheismus durch denselben kann erst dann die Rede sein, wenn man völlig und mit Bewusstsein ausgeschieden hat, was in ihm als Berührungspunkte mit dem Pantheismus enthaltend gedeutet werden kann. Ueberhaupt aber ist in solchen Untersuchungen die richtig und besonnen gefasste Hälfte ein Grösseres und Werthvolleres als das verworren ergriffene Ganze; und herabgestimmte

Behauptungen deuten zu allermeist nicht auf Rückschritte, sondern auf Fortschritte in der Wissenschaft.

39.

Zum zweiten ist aber auch einer falschen Ueberschätzung des „exacten Wissens" überhaupt und in Bezug auf die hier behandelten Fragen entgegenzutreten. Wenn wir dabei an Bekanntes und allgemein Zugestandenes erinnern, so geschieht es nicht, um damit ein Neues zu sagen, sondern um das Alte und Zugestandene nicht einer irrigen Auslegung und Umdeutung auszusetzen, wie dies nur allzu oft geschehen ist.

a) Ein „exactes Wissen" kann offenbar nur da stattfinden, wo ein gegebenes Reale nicht nach seinem Inhalte, dessen Erforschung zumeist eine unerschöpfbare, nie abzuschliessende bleibt, sondern in seiner allgemeinen Form gedacht werden soll. Es hat daher sein Forschungsgebiet lediglich und ausschliessend innerhalb der allgemeinen Daseinsformen des Realen: in den mathematischen Raum- und Zahlbegriffen, in den logischen und ontologischen Kategorien. So lässt sich die Raumform eines Körpers nach seinen allgemeinen Bedingungen construiren, die Zahlenverhältnisse durch Berechnung finden; jedes Reale lässt sich nach dem System der Kategorien logisch und ontologisch bestimmen, und es werden dadurch die formalen Daseinsbedingungen des Realen oder realer Verhältnisse vollständig erschöpft sein. Dies ist der exacte Begriff derselben, und man könnte das dadurch Erworbene sogar ein „absolutes Wissen" nennen, wenn der innere Werth solcher Erkenntniss nicht weit zurückbliebe hinter dem, was durch absolutes Wissen eigentlich erstrebt werden sollte.

b) In demselben Masse jedoch als die Forschung in die qualitative Beschaffenheit des Realen eingeht, den wirklichen, specifisch unterscheidenden Inhalt des Gegenstandes untersucht, entfernt sie sich auch von jener formellen Exactheit,

und sie muss eine andere Form des Beweisverfahrens einschlagen. Die empirische Naturforschung bedient sich der Beobachtung und des Experiments. Sie strebt darin zwar auch nach möglichster „Exactheit" in ihrer Weise, d. h. nach thunlichster Genauigkeit des Ergebnisses ihrer wiederholten Beobachtungen und Versuche, nach möglichster Verringerung des Irrthums dabei durch vergleichende Controle, nach vollständiger Erschöpfung des Erfahrungsmaterials auf dem Wege der „Induction" und der „Analogie". Aber ausdrücklich bekennt sie, ein absolut Vollendetes, keiner Nachbesserung Bedürftiges, schlechthin Gewisses dadurch nicht erreicht zu haben. Sie begnügt sich vielmehr und muss sich begnügen mit einer steten Erweiterung ihrer Erkenntniss und der damit verbundenen, stets wachsenden Bestätigung ihrer auf dem Erfahrungswege gefundenen Theorien. Niemand hat jedoch, um solcher zugestandenen formellen „Nichtexactheit" willen, der empirischen Naturwissenschaft ihren unendlichen Werth abgesprochen.

c) Diesem Verfahren geht aber zugleich eine Forschungsmethode zur Seite, welche aus der thatsächlich gegebenen Wirkung auf die nicht gegebene Ursache derselben, von der bekannten Folge auf ihren verborgenen Grund zurückzuschliessen sucht. Diese ist auf die „Hypothese" angewiesen, und darin beginnt das Gebiet der „Wahrscheinlichkeitsschlüsse" mit einem verschiedenen, aber genau bestimmbaren Grade solcher Wahrscheinlichkeit.

Die höchsten Grade dieser hypothetischen Wahrscheinlichkeit können indess eine Kraft der Gewissheit erzeugen, die einerseits der Ueberzeugung gleicht, welche die Thatsache, die erlebte Wirklichkeit gewährt, und welche andererseits im exacten Begriffe gefunden wird. Dennoch wird, formell betrachtet, hier abermals nicht von „exacter" Gewissheit die Rede sein können, d. h. von einer solchen, wo der Gedanke des Gegentheils ein absoluter Widerspruch wäre. Hier kann nur relative Gewissheit erreicht

werden, möglichst gesteigert allerdings durch immer neu bestätigte Anwendbarkeit der Hypothese auf die verschiedensten Erscheinungen, neben innerer Einfachheit, d. h. einer Geltung derselben, ohne anderweitige „Hülfshypothesen" dabei in Anspruch nehmen zu müssen. Und so wird in der Reihe der möglichen Hypothesen diejenige die relativ gewisseste sein, die nach den bekannten hier nicht weiter anzuführenden logischen Regeln jenen Bedingungen am meisten Genüge thut. Aber auch dabei wird dieser unvermeidliche formelle Mangel dem innern Werthe jenes hypothetischen Denkens und seinen auf Wahrscheinlichkeitserweis beruhenden Ergebnissen keinen wesentlichen Eintrag thun, zumal da gerade die wichtigsten und interessantesten Probleme der Wissenschaft in dieses Gebiet fallen.

d) Auch die Speculation mit ihrer Erforschung der ersten Ursachen der Dinge ist wesentlich auf diese Erkenntnissbedingungen und Erkenntnissschranken angewiesen; und wenn ein seltsamer Stolz oder eine eingebildete Prätension sich scheuen sollte, dieses Bekenntniss auszusprechen, welches eigentlich sich von selbst versteht, so geschehe es jetzt von uns ausdrücklich und so entschieden als möglich.

Man kann von einer „Exactheit" der Mathematik in ihren theoretischen und angewandten Theilen, von einer exacten Denklehre und Ontologie sprechen; denn dies ist ein Wissen von den formalen Daseins- und Denkbedingungen des Realen, nicht aber von einer exacten Naturphilosophie, Psychologie und Metaphysik, als der Lehre vom höchsten Urgrunde. Denn hier hat das Denken mit Realem von unerschöpflichem Gehalte zu thun. Vollends aber von „exacter Philosophie", κατ᾽ ἐξοχήν zu reden, verräth entweder eine merkliche Unklarheit der erkenntnisstheoretischen Principien, oder muss als ein hohles Wort bezeichnet werden, welches jeder nähern Begründung sich entzieht.

40.

In Summa und um über die gegenwärtige Frage abzuschliessen:

a) Die Idee des Urgrundes ist der nothwendige Schlussbegriff und die ursprüngliche („apriorische") Voraussetzung alles begründenden Denkens. Aber dieser Idee ist ebenso nothwendig „Realität", Wirklichkeit beizulegen, und zugleich ist mit dieser Bestimmung der weitere Begriff des einen und einenden Urgrundes gesetzt, auf die doppelte Prämisse hin: dass alles gegebene Wirkliche einestheils als endliches, anderntheils in dieser Endlichkeit als „Ganzes", als geordnete und geschlossene Mannichfaltigkeit sich erweist. Formell ist demnach die Idee des einen Urgrundes „Hypothese" zu nennen, aber auf einer so ungeheuern Garantie des „Gegebenen" beruhend, dass die überzeugende Kraft derselben sich nicht verleugnen kann.

b) Die Realität der Idee des Absoluten ist hiermit erwiesen: das Absolute als der Urgrund und als das nothwendige Complement alles endlichen gegebenen („anschaubaren") Daseins existirt; aber eben deswegen ist es das schlechthin Nichtgegebene („Unanschaubare", durchaus „Transscendentale"). Aber sein Wesen kann nur angemessen sein den Wirkungen, die wir in der Gesammtheit des Endlichen auf „anschaubare", erfahrungsmässige Weise sich vollziehen sehen. Von diesen kann daher zurückgeschlossen werden auf das an sich unanschaubare Wesen des Urgrundes. Wie sich versteht, gehören diese Schlüsse dem hypothetischen Denken an. Auf die stets zu steigernde Gewissheit der Gründe hin, welche die Beschaffenheit des Endlichen bietet, können sie jedoch die höchste Schärfe und eine unausweichliche Macht der Ueberzeugung erhalten; aber zu eigentlich exacten vermögen sie nicht zu werden, weil es niemals gelingt, — worauf es auch bei dem metaphysischen Denken gar nicht ankommt — die ganze Reihe mög-



licher Mittelbedingungen bis zum schlechthin Unbedingten wirklich durchzudenken; ebenso weil es uns unmöglich bleibt, alle wirklichen Mittelglieder zu kennen, durch welche der Urgrund seine letzten, uns allerdings erkennbaren Weltwirkungen übt. Nur der beiden Endpunkte ist unser Denken mächtig: der anschaubaren Weltwirklichkeit und der schlechthin unanschaubaren, sicher aber ihr entsprechenden Idee des Urgrundes.

Dies aber genügt aufs vollständigste, um eine „Metaphysik" darauf zu gründen, welche zugleich in dem echten, von Kant empfohlenen Geiste die Erfahrungsforschung zu unablässiger Erweiterung und Vertiefung ihrer Ergebnisse anspornt, ja ihr eigentlich erst die wahrhafte Weihe und Begeisterung verleiht, weil sie nunmehr gewiss geworden ist, nicht blos nackter Empirismus zu sein, sondern in den von ihr entdeckten Weltgesetzen recht eigentlich die Wirkungen des göttlichen Gedankens und Willens vor sich zu haben. Und es ist ihr ohne Schaden gestattet, in so anthropomorphistischer Bezeichnung sich auszudrücken, weil sie eben durch Metaphysik belehrt worden ist, dass in der Idee des zwecksetzenden Absoluten, mit dem ganzen Reichthum der darin enthaltenen geistigen Bestimmungen, der Begriff gefunden ist, welcher den einzig vollgenügenden Erklärungsgrund für eine also beschaffene („zweckerfüllte") Weltwirklichkeit darbietet. Der Gegensatz zwischen Erfahrung und Speculation ist im Resultat dadurch aufgehoben; alle Forschung ist theistisch und zugleich speculativ geworden, denn sie hat nur eine Aufgabe und den einen begeisternden Erfolg, ohne falsche Transscendenzen und kritiklose Ueberspannung die göttlichen, in der Welt offenbarten Gedanken noch einmal nachzudenken.

c) Von der andern Seite leuchtet aber ebenso entschieden ein, dass die Idee Gottes für uns immer nur mit dem zweiten Gliede, der endlichen Welt, gesetzt sein könne: nur weil wir uns als endlich begreifen müssen, ist uns die Idee

Gottes nothwendig mitgesetzt. Deshalb ist unser eigener Stand- und Augpunkt unverrückt der im Endlichen, niemals kann er „theocentrisch“ werden. Und es ist die grösste Uebereilung einer ungebildeten, reflexionslosen Speculation, diese Grenze zu überschreiten und vom „an und für sich seienden Wesen Gottes“ uns Bericht erstatten zu wollen; wol gar ein „absolutes Wissen“ dabei in Anspruch zu nehmen, d. h. ein solches, das die Dinge nicht nur (panentheistisch) in Gott erkennt, sondern damit meint, sie (pantheistisch) dem göttlichen Erkennen gleich, oder wie Gott erkennen zu können.

41.

Wenden wir uns nunmehr, nach Feststellung jener höchst nöthigen Gesichtspunkte, zu dem Haupteinwande zurück, von welchem wir ausgegangen (§. 31): dass jener Begriff des „Ewigendlichen“, den wir behaupten, d. h. einer Mannichfaltigkeit beharrender, unvergänglicher Realwesen mit dem Begriffe einer „Schöpfung“ unvereinbar sei, indem solche ewige Realwesen in Wahrheit zu relativen Absolutheiten erhoben werden, welche die Idee des einen Absoluten verdrängen oder eigentlicher noch überflüssig machen.

Noch directer vom theistischen Standpunkte hat Weisse seine Einwendung gegen meine Lehre von den ewigen „Urpositionen“ dahin formulirt: „dass Gott durch die Annahme solcher für ihn selbst schlechthin fertiger und starrer Urbestimmtheiten in die beschränkendste Abhängigkeit versetzt werde, über die selbst ein endlicher Geist hinaus sei, welcher frei mit seinen Gebilden schalten könne. Wo bleibt hier die Einheit, die absolute Macht und Herrlichkeit des göttlichen Geistes, wenn dieser Geist sowol in positiver als in negativer Beziehung in eine Abhängigkeit von seinen eigenen Bestimmungen gesetzt wird, über die sich

der endliche Geist weit erhaben weiss?"*) Und auf dieses Hauptbedenken hin hat er später meinen Begriff der „Urposition", bei gelegentlicher Erwähnung desselben, abschliessend als einen mit „innerm Widerspruche" behafteten bezeichnet. Wir glauben darüber noch ein Wort sagen zu dürfen, weil es zugleich geeignet ist, den allgemeinen Charakter unsers Standpunktes von einer neuen Seite zu zeigen.

a) Zuvörderst ist schon nachgewiesen worden (§. 32), dass es ein altes, aber ganz nur im empirischen Anschein der Dinge befangen bleibendes Vorurtheil sei, den Begriff der „Schöpfung" und den Grund des „Geschaffenseins" der endlichen Dinge in ihrer zeitlichen Entstehung zu suchen. „Zeitlichkeit", Entstehen und Vergehen, wie die Metaphysik streng zu erweisen vermag, ist selbst nur ein Phänomenales: in der Gesammtheit der zeitlichen Erscheinungen ist vielmehr ein Ewiges, Unvergängliches, das eigentlich Reale und Allgegenwärtige. Erst von diesem Standpunkte, von dieser festgewordenen Einsicht aus, lässt sich an die Frage herantreten: ob Schöpfung oder nicht?

b) Somit steht schon im allgemeinen fest: was eigentlich das metaphysische Denken nöthigt, zur Annahme einer „Schöpfung", d. h. zum Begriff einer intelligenten Weltursache vorzudringen, keinenfalls und in keinerlei Rücksicht mit vermeintlicher Zeitlichkeit oder Vergänglichkeit der „geschaffenen" Dinge in Verbindung gebracht werden könne.

Durchaus ungehörig erscheint daher das Bedenken, in welcher Gestalt es auch laut werde: ob durch die Annahme ewiger Realwesen Gott in seiner Absolutheit nicht verkürzt, in seiner Schöpferallmacht nicht beeinträchtigt werde? Vol-

*) Weisse, „Das philosophische Problem der Gegenwart" u. s. w., S. 382, 383.

lends noch unterstützt durch Gründe so menschlich subjectiver Art, dass er dann nicht mehr frei schalten könne mit seinen Gebilden, wie jeder menschlich freie Geist es doch vermöge, sondern in Abhängigkeit von ihnen gerathen sei. Als ob Gott allzu misgünstig wäre, um auch seinem Geschöpfe den Genuss seiner eigenen Vollkommenheit und Ewigkeit nicht zu gönnen, als ob er die Fähigkeit, ewig fortzudauern, ihnen nicht mittheilen könne aus seiner eigenen Wesensfülle, ohne die eigene Vollkommenheit zu beeinträchtigen! Jenes wie dieses sind subjective Meinungen entgegengesetzter Art, die besser fern bleiben von einer objectiv gehaltenen metaphysischen Betrachtung.

c) Entscheidender gegen all dergleichen ist nämlich die Bemerkung, dass solche Einwendungen überhaupt keine gültige Instanz bilden können gegen ein sicher erworbenes metaphysisches Ergebniss. Sie enthalten subjective Reflexionen eines schwankenden Urtheils, über welche sich streiten, der Streit aber nie sich zu Ende führen lässt.

Denn umgekehrt könnten wir gar wohl apologetische Gründe anführen, um unsere entgegengesetzte Auffassung zu rechtfertigen. Wie sollte doch das vollkommen in seiner Art Geschaffene nicht an sich selbst schon und um seiner Vollkommenheit willen die Fähigkeit besitzen, und zugleich den innern Werth haben, um unvergänglich zu sein? Jene „innere Ewigkeit", jenes Erhabensein über zeitliche Vergänglichkeit oder zeitliche Entwerthung, welches wir mit Recht schon jedem menschlich echten Kunstwerke beilegen, — wie sollte es nicht mit weit mehr Fug von den urvollkommenen Gebilden zu gelten haben, mit denen wir die reichgegliederte Schöpfung geschmückt sehen, von jenen Grundtypen vollendeter Zweckmässigkeit, die jedes organische Wesen in seiner Art zu einem vollendeten Kunstwerke machen? Und empirisch bestätigt sich dies auch grossentheils in der unvertilgbaren Zähigkeit der Gattungen und Arten innerhalb der organischen Welt unsers Planeten. Wir werden

im weitern Verlaufe Gelegenheit finden, auf diesen wichtigen Gesichtspunkt noch einmal zurückzukommen.

d) Oder die Sache vom Begriffe des „Schöpfers" (in eigentlichem Sinne, demnach als „intelligenter Weltursache") aus betrachtet: was könnte für diesen der Grund oder die Nöthigung sein, jenes innerlich Vollkommene wieder zurückzunehmen und ins frühere „Nichts" wieder einschwinden zu lassen? Wenn eine ehrwürdige Urkunde bei jedem Abschluss eines Schöpfertagewerks nachdrücklich wiederholend sagt: „Und Gott sahe, dass es gut war", was kann anders mit diesem bedeutungsvollen Ausspruche gemeint sein als eben jene innere, zur ewigen Dauer befähigende Vollkommenheit jedes Geschöpfes in seiner Art? Und in der That lässt dieselbe heilige Ueberlieferung, ganz consequenterweise, wenigstens für den Menschen den „Tod", als das ursprünglich Nichtvorhandene und Nichtseinsollende, erst eintreten nach seiner Entartung durch den „Sündenfall" und so bezeichnet sie ihn ausdrücklich als innere Folge desselben. Dies sind allerdings keine Philosopheme und sie haben für die speculative Theologie keinerlei bindende Autorität. Aber sie bezeugen doch unwidersprechlich, dass ein tiefliegender religiöser Vernunftinstinct den Glauben an einen höchst vollkommenen Schöpfergott nicht zu trennen vermochte vom Begriffe innerer Vollkommenheit und Unvergänglichkeit des Geschöpfes.

42.

Von welcher Seite also man die Sache auch betrachte: als das Vernunftgemässere und Consequentere ergibt sich zu denken, dass dem wahrhaft „Geschaffenen" damit an sich selbst schon die Eigenschaft innerer Ewigkeit, zeitlosen Bestandes verliehen sei, statt der Annahme des Gegentheils, die Geschöpfe seien blos als ein zeitlich flüchtiges Phänomen in das Dasein geworfen, um endlos wieder zurückgenommen zu werden, d. h. sie seien eigentlich **nicht** „erschaffen"!

Damit ständen wir aber sofort mitten im allereigentlichsten Pantheismus, für welchen eben aus diesem Grunde der Gedanke einer „Schöpfung" in wahrhafter Bedeutung ein fremder, unerschwinglicher bleibt.

Und so scheint vollends für den theistischen Standpunkt, dessen Grundwahrheit eben der ganze, vollbegründete Begriff der Schöpfung ist, die entgegengesetzte Annahme von der Ewigkeit und Permanenz jedes (eigentlich) Geschaffenen ein unabweisliches Axiom zu sein, welches er auf jede Gefahr hin und trotz der Bedenken, die von Weisse und andern dagegen angeregt sind, wissenschaftlich zu vertreten hat.

a) Damit haben wir indess zunächst eigentlich nur auf äusserlich bleibende Reflexionen mit ebenso beiläufigen Gegenbemerkungen geantwortet.

Was objectiv entscheidend ist in dieser Frage, liegt dagegen in der schon nachgewiesenen Nöthigung des metaphysischen Denkens: Das gegebene Weltganze zugleich als „Weltordnung" (§. 34), bestimmter noch als ein vollendetes „System" ineinander gedachter Mittel und Zwecke (§. 35) anerkennen zu müssen. In diesem idealen, aber zugleich allgegenwärtig sich realisirenden „Weltorganismus" ist nun jedes Glied (jedes eigentliche „Geschöpf") ein integrirender, unverlierbarer Theil des Ganzen, folgerichtig daher ebenso ewig (in idealem und in realem Sinne) wie dieses.

Dies ist jedoch selbst zunächst nur ein ganz allgemeiner Gedanke, der in dieser Unbestimmtheit kaum einen Widerspruch erfahren möchte, der aber an sich selbst genauerer Bestimmung durchaus bedürftig ist, um seine Anwendbarkeit auf das empirisch Gegebene zu finden, um überhaupt entscheiden zu können, was innerhalb der wirklichen Dinge das Bleibende, Unvergängliche, mithin das eigentlich „Geschaffene" sei, was dagegen in ihnen dem Phänomenalen, dem Wechsel unterworfenen „Vergänglichen" zufalle?

b) Hier tritt nun der empirisch festgestellte Begriff der „Präformation“ ergänzend hinzu, welcher jenen noch unbestimmten, aber nicht aufzugebenden Gedanken „innerer Ewigkeit des Geschaffenen“ dem factischen Verständniss um ein Bedeutendes näher bringt. Ja er ist es eigentlich, der in einem gewissen Sinne und in einer bestimmten Sphäre die „innere Ewigkeit“ des Geschaffenen zum Gegenstande der Beobachtung und Erfahrung macht.

Denn allerdings gelingt es leicht und sicher zu unterscheiden, was im Wechsel der Generationen die ursprünglich „vorbereitete“, darum auch unvertilgbar sich behauptende Grundanlage, „Urgestalt“ derselben sei, und was die von aussen an sie herangebrachten, nicht ihnen eingeschaffenen Ursachen für zufällige, wesenlose, darum vergängliche Veränderungen hinzugefügt haben. Jenes zeigt sich nun eben als das Unaustilgbare, stets Sichwiederherstellende, darum „eigentlich Geschaffene“, dessen Wirkung sogar bis in die Misbildungen hineinreicht, welche gerade deshalb die wichtigsten Bestätigungen des Urgesetzes werden.

Ueber diesen Grundgedanken der „Präformation“ (welcher das Weltganze gerade zur „Schöpfung“ macht in eigentlichem und ausdrücklichem Sinne) an gegenwärtiger Stelle ausführlicher zu reden, ist jedoch um so überflüssiger, als es in dem Werke über Seelenfortdauer*) genügend geschehen ist. Wie nämlich nach den verschiedenen Abstufungen der Weltwesen der Begriff der „Präformation“ verschieden zu fassen sei, wie die scheinbar widerstreitenden Erfahrungsinstanzen zur indirecten Bestätigung desselben beitragen, haben wir dort ausführlich gezeigt, und es ist um so mehr gestattet, hier darauf zu verweisen, als das Ziel der gegenwärtigen Betrachtungen nach einer ganz andern Seite hin liegt.

---

*) „Seelenfortdauer und Weltstellung des Menschen“ (Leipzig 1867), Buch II, Kap. 2: „Der allgemeine Begriff der Präformation“, §§. 164—255.

c) Ebenso wird der Begriff einer „Präformation“ in höherm geistigen Sinne empirisch uns aufgedrängt durch die Beobachtung der vorbewussten Grundanlagen in der geistigen und ethischen Welt, die nicht minder ursprünglich und ebenso mächtig sind wie die Urtypen in der Bildung der Organismen, durch die grosse Thatsache von der Allverbreitung des „Genius“ in der Menschengeschichte, überhaupt durch alles, was wir mit dem weitreichenden Begriff der „Eingebung“ bezeichnen können. Dieses von innen her den Menschengeist Ergreifende, dann Erfüllende, endlich überwältigend Begeisternde kündigt sich eben durch diese Macht als das „Mehr als Endliche“ im Menschen, als Ueberindividuelles an; und eben hier liegt uns die **Gegenwart** eines Ewigen im Endlichen klar vor Augen, aber nicht als abstracter Begriff oder als unbestimmte Hypothese, sondern mit der Gewissheit einer inhaltreichen, stets neu sich bewährenden Thatsache. Denn kein wahrhafter Culturfortschritt in der Geschichte ist möglich oder begreiflich für unsere Erkenntniss ohne das Eingreifen jener transscendentalen Geistesmacht durch „Präformation“ leitender Genien zur rechten Zeit und an richtiger Stelle. Ueber dies alles, was hier nur kurz bezeichnet sei, dürfen wir an die ausführliche Begründung in der „Psychologie“ und der „Ethik“ erinnern, welche die Verantwortung für jene Behauptungen hier zu übernehmen haben.

Gleicherweise, wenn man den unendlich reichen Gehalt der „Ideen“ des Wahren, Guten, Schönen nach der noch immer vorherrschenden Auffassung allzu einseitig und blos ideell als das nur im Bewusstsein Vorhandene und von da aus Wirkende betrachtet: so ist im Gegentheil einzusehen, dass die Ideen das eigentlich Reale und sich Realisirende in den Dingen, sowie der vorbewusste, unaustilgbare Grund und Inhalt des Bewusstseins sind. Wer dies nicht mit Entschiedenheit erkannt hat, mag wol von einem idealen Leben träumen und etwa eine zukünftige Idealität der Welt

erhoffen, im „Diesseits" späterer Generationen oder erst im „Jenseits". Die rechte Einsicht und damit die Zuversicht zur Gegenwart und wirkenden Macht der Ideen in der factischen Wirklichkeit hat er sich nicht erworben, so entschieden auch die rechte Forschung bis in die verwickeltste Entartung hinein sie erblicken kann. Ein Solcher wird über schwankenden Glauben oder skeptischen Pessimismus nicht hinausgelangen.

Das ganz Analoge gilt vom Begriffe des „*ewigen Lebens*" im Jenseits. Wer nicht gründlich erkannt oder thatsächlich gefunden hat das Ewige, Providentielle und Heilige, welches ihn schon im Diesseits trägt und erhält und die geheime Quelle alles Trefflichen und Gelungenen in ihm selber ist; ebenso wer nicht schon hienieden im Ewigen zu leben und zu wirken das *thatsächliche* Bewusstsein hat, der mag am Jenseits zweifeln oder mit einem unbegründbaren Glauben sich genugthun. Den Zugang zu einer vernunftgemässen Ueberzeugung und ebendamit zum rechten, zuversichtlichen *Glauben* hat er nicht gewonnen. Und wir müssen so kühn sein es auszusprechen, dass gerade *dieser* Glaube, welcher allein solchen hohen Namen verdient, die reifste Frucht einer gründlichen Speculation sei.

d) Doch weiter als bis zu *diesem* Ergebnisse — so müssen wir nach der Consequenz unsers festeingehaltenen kosmocentrischen Standpunktes ausdrücklich behaupten — kann die metaphysische Forschung nicht vordringen. Sie vermag weder anzugeben, **wie** Gott das *ideal* Präformirte schöpferisch *realisire*, was einer psychologischen *Beschreibung* des innern Hergangs bei dem Schöpfungs- oder Realisationsacte gleichkommen würde (wir haben indess Versuche solcher Beschreibung allerdings erleben müssen!), noch vermag sie die Controverse zu lösen, ob Gott durch die behauptete Permanenz des Geschaffenen, sei es in seinem *Wesen*, sei es in seiner *Schöpferthätigkeit*, sich beschränkt oder gehemmt fühle, da überhaupt ein *Sichhineinfühlen* in einen

ewigen Geist keinem menschlichen Bewusstsein jemals gelingen könnte! Die ganze Fragestellung muss daher einer besonnenen Metaphysik überhaupt seltsam und ungehörig erscheinen. Nirgends und in keinem Gebiete der Erfahrung gelingt es, den Werdeact des Neuentstehenden zu belauschen, den innern Vorgang dabei zu beschreiben, ihn über der That des Werdens zu ertappen! Das Neue ist da, plötzlich und ungesucht, sowie unbegriffen im factischen Hergange seines Entstehens.

43.

Dies nun zugegeben, wie exorbitant muss dem gegenüber die Forderung oder der Versuch erscheinen, dasjenige, was empirisch und im bedingten Falle unmöglich ist, im Gebiete des Transscendentalen, in Bezug auf das Absolute für möglich zu halten und Proben dieser unmöglichen Möglichkeit abzulegen! Der frühere Schelling hat einmal nicht ohne gerechten Spott die Anmuthung zurückgewiesen: „einen sonnenklaren Bericht“ vom Universum abzustatten! Späterhin jedoch, wo er einen neuen Theismus begründen wollte, weiss er allerlei zu berichten von einer „Spannung der Potenzen“ im göttlichen Wesen, welche der Entstehungsgrund einer „endlichen Welt“, einer „Schiedlichkeit“ der Dinge geworden sei. Wir durften ihn einfach fragen in unserer Kritik*): wie er auch nur aufs entfernteste das Recht begründen könne, jene überzeitlichen Processe in der Gottheit erlauscht zu haben, da die Prämissen, auf die er sich stützt, erweislich und zugeständlich doch nur vom beschränkten epitellurischen Standpunkte gelten.

Weisse an seinem Theile, dem wir zunächst hier gegenüberstehen, ist gleichfalls in der Begründung seiner Trinitäts- und Schöpfungslehre durchaus nicht freigeblieben

*) „Ueber den Unterschied des ethischen und naturalistischen Theismus“ (1856); wieder abgedruckt in den „Vermischten Schriften“ (1869), I, 321.

von jener unkritischen Uebertragung menschlich-psychischer Verhältnisse und Processe auf das absolute Wesen, und auch er ergeht sich in einer ausführlichen Beschreibung solcher angeblichen Vorgänge. „Natur" hat ihm einen doppelten Sinn; sie ist eine innergöttliche und aussergöttliche. Nach jener Seite bezeichnet sie den „im Gemüthe, in der Imagination der Gottheit" von Ewigkeit her verlaufenden Process der Gedanken- und Gestaltenerzeugung. Dieser Process ist aber ein flüssiger, unablässig wechselnd Gestalten bildend im persönlichen Leben der Gottheit. „Natur" aber heisst auch die endliche (aussergöttliche) Welt, welche dadurch entsteht, dass jene flüssigen imaginativen Bilder des göttlichen Gemüths selbständige Existenz und gesonderte Wirklichkeit erhalten. Dies geschieht dadurch, indem der „göttliche Liebewillen" in sie eintritt und sie bestätigt, ihnen eine „befestigte Substantialität" verleiht, was dann weiter zum Begriffe einer „Weltmaterie" und einer stufenweis daraus sich entwickelnden „Lebensschöpfung" und Schöpfung der „Vernunftcreatur" ausgesponnen wird.*)

Wir finden diese hier kurz nur angedeuteten Entwickelungen weit weniger phantastisch, zugleich begreiflicher und ansprechender als die kosmogonischen Seltsamkeiten Schelling's, aber ebenso unbegründbar und rein hypothetisch wie diese. Und eben dies ist es, was uns nöthigt, gegen jedes Beginnen dieser Art uns zu erklären, weil wir darin nur eine Trübung und Verunstaltung des „Theismus" in seiner streng wissenschaftlichen Reinheit und überzeugenden Einfachheit erblicken können. Jene Ausführungen bringen ihm etwas durchaus Ueberflüssiges, ja Fremdartiges hinzu. Denn die eigentliche Grundüberzeugung des Theismus wird fürwahr dadurch weder bewiesen, noch in ihrer Beweiskraft verstärkt, wenn auf höchst bestreitbare Weise versucht wird

---

*) Weisse, „Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christenthums" (1860), Bd. II, §§. 557—658.

zu zeigen, „**wie** Gott die Welt gemacht habe“! Diese Ueberzeugung beruht vielmehr allein und ausschliesslich auf der durch die Weltgegebenheit begründeten Urthatsache, **dass** Vernunft, Intelligenz, Zweckverknüpfung das in ihr Waltende sei, und von hier aus kann versucht werden, die Wirkungen dieses Waltens in allen Sphären der Weltwirklichkeit zu erforschen.

Bedenklich verkürzt und beeinträchtigt aber kann diese Grundüberzeugung nur werden durch Hinzumischung so disputabler Hypothesen, so unsicherer Folgerungen; dies hiesse das Gewisse durch das Ungewisseste, das Sichere durch das Problematische stützen und erweisen wollen. Und eben diese Ausspinnungen sind es, welche unvermeidlich den Spott der Gegner auf das ganze Princip herabziehen mussten, völlig ebenso wie im vorigen Jahrhundert die kleinliche Verfolgung des Zweckbegriffes bis ins Einzelste und Zweifelhafteste die teleologische Weltauffassung überhaupt in Verruf gebracht hat.

Zum Ueberflüssigen gesellt sich dann aber noch das Ungehörige, falls man gerade auf dieses Zweifelhafte, wenn immerhin auch Neue, den entscheidenden Werth legt und die „Neubegründung“ des Theismus gerade darin vollzogen glaubt, dass jene künstlich ersonnenen Theorien zur Anerkennung gelangen, welche jeder nächste Tag mit andern vertauschen lässt. Auch von diesen Versuchen hat die jüngste Zeit wie die ältere uns Proben gebracht!

44.

Um so entschiedener ist an das zu erinnern, was als bleibendes Ergebniss aus der ganzen bisherigen Verhandlung schon festgestellt ist. Es bildet zugleich den letzten orientirenden Abschluss der gegenwärtigen Controverse.

a) Das metaphysische Denken steht mit seiner Untersuchung zwischen zwei unerschütterlich festen Endpunkten: der vernunfturspünglichen („apriorischen“), an sich

selbst aber nur formalen (inhaltsleeren) Idee eines Unbedingten, und dem empirischen, aber immermehr zu erweiternden Begriffe des Weltganzen. Seine Aufgabe ist, beide durch Denken dergestalt zu vermitteln, dass aus der Beschaffenheit des Weltganzen zurückgeschlossen werde auf das Wesen seines Urgrundes. Die Metaphysik ist im Ausgangspunkte „Kosmosophie“, im Ziele „Theosophie“.

b) Hieraus nun ergibt sich, dass die Metaphysik keineswegs berechtigt ist, mit der Idee des Absoluten, was deren Inhaltsbestimmungen betrifft, vermeintlich apriorisch zu schalten, dass sie überhaupt ein directes („adäquates“) Erkennen desselben in keiner Weise beansprucht, indem sie vielmehr nur so weit ein Denken seiner Idee für möglich hält, als der Begriff des Weltganzen dazu die Grundlage bietet. (In kritischer Hinsicht aber folgt daraus, dass alle Bestimmungen des absoluten Wesens subjectiv und überfliegend sind, die diese Grenze überschreiten, und in welchem Sinne es auch immer sei — ob pantheistisch oder theistisch — empirische Begriffe und Analogien direct auf dasselbe übertragen.)

c) Durch ebendiesen Weltbegriff sind wir aber metaphysisch genöthigt, ebenso nach der Seite der endlichen Welt hin ein Mannichfaltiges von substantiellen und beharrlichen Realwesen anzunehmen, somit als integrirende, unverlierbare Theile eines ewigen Realuniversums zu denken, wie nach der Seite des Urgrundes hin sie keineswegs für irgendein Letztes, für sich Bestehendes, in atomistischer Schiedlichkeit Belassenes zu halten, sondern von der Einheit des absoluten Wesens durchdrungen, als eine von ihm durchwirkte und beherrschte Welt zu denken, an welcher dieses Göttliche zugleich sich als „zwecksetzender Geist“ offenbart (in welchem einfachen Begriffe eine ganze Welt grossartigster Aufschlüsse enthalten ist!).

Hier aber ist die metaphysische Tragweite des Weltbegriffes für die Idee des Absoluten zu Ende. Durchaus

unentschieden, weil unbeantwortbar, muss es bleiben — und jede Gotteslehre, welche das klare Bewusstsein der Prämissen besitzt, auf denen sie beruht, muss uns beistimmen — auf welche ausdrückliche Weise Gott diese für uns substantiellen Wesen entstehen lasse, ob er sie solchergestalt mit sich vermittle, dass er sie als perennirende setze, oder stets neu aus seiner Wesensfülle hervorbringe? Denn vielleicht könnte in des Wesens Tiefe und für Gott selber dieser „Gegensatz“ gar keiner sein!

d) Endlich ist diese ganze Frage ebenso gleichgültig für die Lösung des Weltproblems, als sie unbeantwortlich ist. Nur dass Gott wirklich, ewig, allgegenwärtig für das Weltganze der einende Urgrund sei, dass er aber diese Einheit nur sein könne als selbst- und allbewusster Geist, dies ist das Entscheidende, und dies ist mit metaphysischer Nothwendigkeit erweisbar. Weil wir jedoch den „kosmocentrischen“ Standpunkt niemals zu überschreiten bedacht sind, so haben wir umgekehrt indess jenen Begriff endlicher Substanzen auch nicht so gefasst, dass irgendeine Schranke oder Hemmung seiner Einheit und seines Geistes daraus erfolgen müsste; denn wir haben die reale Weise dieser Vermittelung überhaupt nicht gedacht. Und wer wollte nach uns dies thun, wer hätte überhaupt in Wahrheit und auf objective Weise dies schon vollbracht?

Und hier besonders ist es Zeit, die besonnene, auf Einsicht beruhende Demuth und Enthaltsamkeit des Forschens wieder zu Ehren zu bringen, wie sie in den vorigen Jahrhunderten die grossen Vorkämpfer gegen die Scholastik sich auferlegten, wie sie unser auch darum so grosser Kant sich und andern klar bezeichnete. Der schrankenlos sich ergehende Gedanke kann Probleme stellen, auch allerlei Antworten darauf sich ersinnen, die entweder absolut unentschieden bleiben müssen für den Augpunkt menschlichen Erkennens, oder die nur sehr schritt- und annäherungsweise, durch immer tieferes Eindringen in die Erfahrung, lösbar werden.

Jene Grenze hat die metaphysische Forschung stets sich vorzuhalten; diese Behutsamkeit gilt bei den Problemen, die der Philosophie im Realen der Erfahrung vorliegen. Man hat die Metaphysik neuerdings feierlich geächtet, und auch sonst steht die „Speculation" überhaupt in gar geringem Ansehen bei denen, die sich für gebildet und wohlunterrichtet halten. Beides nicht ganz ohne eigene Schuld der letztern; denn sie hat sich in tumultuarischen Versuchen, in kecken Paradoxien, in einseitigem Absprechen übermuthet. Es ist Mistrauen von der einen, Enttäuschung, grenzenlose Desorientirung und Zersplitterung von der andern Seite im Lager der Speculation selbst eingetreten. Die wahre Forschung, Vereinigung und Orientirung kann nur dadurch gewonnen werden, dass man sie an ihre besonnen einzuhaltenden Grenzen erinnert, und indem man damit hohle, werthlose Discussionen abschneidet, sie statt dessen an die Reihe wirklich lösbarer Probleme verweist, die jetzt schon angeregt sind und die ihrer Lösung harren!

Vierter Abschnitt.

Das Absolute als „Zwecksetzendes“ und die ihm entsprechende Welt.

45.

Wir schlossen den vorigen Abschnitt mit der Behauptung: dass im Begriffe eines „zwecksetzenden“ Absoluten für das Vorhergehende ein entscheidungsvoller Abschluss, für das Folgende ein weitreichendes heuristisches Princip gefunden sei. Dies ist zunächst zu rechtfertigen, indem wir scharf bezeichnen, was eigentlich damit, den ältern Formen des teleologischen Beweises gegenüber, eigenthümlich Neues behauptet sei, welches zugleich von den Kritiken jenes Beweises, wie sie durch Kant, später durch Hegel geübt worden, nicht mehr getroffen oder beeinträchtigt werden könne. Im Gegentheil hoffen wir zu zeigen, dass wir auch in dieser Hinsicht auf den von Kant gebahnten Weg zurücklenken, nur mit Berichtigung dessen, was mit seinem subjectiven Idealismus zusammenhängt. Wir dürfen sonach behaupten, dass diese kritische Auseinandersetzung mit Kant auch jetzt noch einem speculativen Bedürfnisse entspreche, da jene Fundamentalfragen noch keineswegs allgültig und in letzter Instanz entschieden sind.

a) Die kritische Rechtfertigung unsers eigenen Verfahrens jenen von Kant und Hegel geltend gemachten Bedenken

gegenüber von neuem zu unternehmen, dürfen wir uns an gegenwärtiger Stelle eigentlich ersparen. Es ist so ausreichend geschehen in unserer „Speculativen Theologie“*), dass wir uns auch jetzt noch mit voller Ueberzeugung zu dem dort Gegebenen bekennen dürfen. Es genügt daher, das Wesentliche, soweit es in die gegenwärtige Untersuchung ergänzend eingreift, daraus hervorzuheben.

Kant's Kritik des teleologischen (physiko-theologischen) Beweises verläuft kürzlich folgendergestalt; sie kann indess nur im Zusammenhange mit seiner Kritik des ontologischen und kosmologischen Beweises vollkommen verstanden werden.

Die Ordnung, Zweckmässigkeit und Schönheit, die uns im Weltganzen allerdings als ein Gegebenes entgegentritt, führt zu ihrer Erklärung uns doch nicht weiter als nur bis zur Annahme eines ordnenden Princips, eines Weltbaumeisters, nicht eines Weltschöpfers. Gleichermassen ist auf Grund der Weisheit, die wir in der Natur sehen, deren völligen Zusammenhang wir jedoch keineswegs erforschen können, — denn „der Schritt zur absoluten Totalität ist durch den empirischen Weg ganz und gar unmöglich“ — nur die Folgerung berechtigt, eine jener theilweise erkannten Weisheit proportionale Ursache anzunehmen, nicht aber auf ein schlechthin vollkommenstes, allerrealstes Wesen zu schliessen. Deshalb ist der teleologische Beweis genöthigt, zu seiner eigenen Ergänzung (stillschweigend) auf den ontologischen und kosmologischen Beweis zurückzugreifen, welche die „Idee“ eines allerrealsten Wesens begründen sollen.

b) Endlich aber und hauptsächlich müssen wir bemerken, wie alle zweckmässigen Wirkungen in der Natur doch nur von nothwendigen Ursachen abhängen, dass also die Ordnung und Zweckmässigkeit in derselben nur auf Naturgründen beruhe und nur aus Naturgesetzen erklärt wer-

*) II. Theil, 1. Abschnitt: „Die speculative Begreiflichkeit Gottes“, S. 189—200.

den dürfe. Die Berufung auf einen göttlichen Urheber, den man zu diesem Behufe voraussetzen wollte, bliebe voreilig und unstichhaltig. Denn es wäre „ein Princip der faulen Vernunft (ignava ratio), alle Ursachen, deren objective Realität, wenigstens der Möglichkeit nach, man doch durch fortgesetzte Erfahrung kennen lernen kann, auf einmal vorbeizugehen, um in einer blossen Idee, die der Vernunft sehr bequem ist, auszuruhen".*) (Beiläufig sei dazu bemerkt, dass in dieser Argumentation der Scharfsinn Kant's in zutreffender Kürze alles im voraus zur Geltung gebracht, aber zugleich auf sein richtiges Mass zurückgeführt hat, was die gegenwärtig herrschende mechanische Weltansicht in untergeordneter Berechtigung in Anspruch nehmen kann. Huldigt dieselbe, ohne es freilich zu wissen, einem partiellen Kantianismus, so sollte sie sich auch von diesem tief schauenden Denker weiter führen lassen!)

Dagegen sei zuzugeben, dass, wenn man überhaupt eine höchste Ursache nennen solle, welche für die Zweckmässigkeit in der Natur den angemessensten Erklärungsgrund darbiete, man nicht sicherer verfahren könne als nach der Analogie mit den zweckmässigen Erzeugnissen, die wir durch Verstand und Willen eines intelligenten Wesens entstehen sehen. „Die Vernunft würde es bei sich selbst nicht verantworten können, wenn sie von der Causalität, welche sie kennt, zu dunkeln und unerweislichen Erklärungsgründen, die sie nicht kennt, übergehen wollte." Nur könne dieser Begriff nicht zu speculativem Gebrauche dienen, da man die Prädicate einer endlichen Intelligenz bei der absoluten nothwendig in Abzug bringen

---

*) Dieser Lehrpunkt ist von Kant in der „Transscendentalen Methodenlehre", 1. Hauptstück, 3. Abschnitt: „Die Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung der Hypothesen" („Kritik der reinen Vernunft", 5. Ausg., 1799, S. 800, 801; Werke nach Rosenkranz, II, 596), weiter ausgeführt, und muss der Kritik des teleologischen Beweises eingeschaltet werden, da er das Wichtigste gegen denselben enthält.



müsse, wodurch der Begriff der letztern zu einem völlig inhaltsleeren einschwindet.

c) Höchst merkwürdig ist es nun zu sehen, wie Kant in seinem letzten, die Lehre abschliessenden Werke, in seiner „Kritik der Urtheilskraft", dennoch zu jenem teleologischen Rückschlusse wieder einlenkt, ja ihn in verschärfterer, wir können sagen vertiefterer Umbildung zu neuer Geltung bringen will. Wir halten es auch für die speculative Gegenwart vom höchsten Interesse, nachzuforschen, was die eigentliche, nicht immer richtig erkannte Tragweite dieser Leistung sei. Dabei dürfte sich zeigen, dass ihr wahres Ergebniss, abgesehen freilich von den Einschränkungen, welche die allgemeine Consequenz eines blos subjectiven Idealismus ihr auferlegt, ganz auf dasselbe hinauskommt, was wir im Vorhergehenden über die Bedingungen und die Grenzen eines speculativen Theismus behauptet haben.

d) Nachdem Kant in der „Analytik der teleologischen Urtheilskraft" den Begriff der innern Zweckmässigkeit dahin bestimmt hatte: er bezeichne die Zusammenstimmung relativ selbständiger Theile zu einem in sich geschlossenen, durch diese Theile sich selbst erhaltenden Ganzen, d. h. die Organisation; nachdem weiter behauptet wurde, dass man genöthigt sei, diesen Begriff der Organisation oder innern Zweckmässigkeit nicht blos auf die eigentlichen Organismen einzuschränken, sondern auf die gesammte Natur auszudehnen, dass diese daher als ein System von Zwecken, als ein Gesammtorganismus zu bezeichnen sei: so geht er in der „Dialektik der teleologischen Urtheilskraft" dazu über, zu zeigen, wie daraus nothwendig eine doppelte sich widersprechende Auffassung und Erklärung der Natur sich ergebe, indem die eine behaupten müsse: alles in der Natur entstehe nur nach mechanischen (blindwirkenden) Gesetzen; die andere dagegen: einiges in ihr wenigstens sei nur nach dem Princip der Endursache (als mit Absicht hervorgebracht) zu erklären.

Die hieraus entstehende Antinomie existire indess nur subjectiverweise, sei nur für unsern menschlichen Verstand vorhanden, der nun einmal so eingerichtet sei, dass er blind-mechanisches Geschehen und eine mit Absicht sich vollziehende Wirkung nicht als „in eins zusammenfallend" sich zu denken vermöge. Dagegen könne man gar wohl eine vollkommenere Intelligenz, einen anschauenden („intuitiven") Verstand sich denken, für den theoretisch Anschauung und Begriff nicht getrennt sind, praktisch Möglichkeit und Wirklichkeit (unmittelbares Bewirken eines als Totalität Gedachten) schlechthin zusammenfallen. Für einen solchen Verstand wäre auch jene Antinomie nicht vorhanden; denn er vermöchte das Synthetisch-Allgemeine, den Begriff des Ganzen und den seiner besondern Theile, in einem einzigen intuitiven Denkact zu umfassen, sodass für ihn das Ganze das Ursprüngliche, die Theile seine unmittelbare Folge sind.

e) Einen solchen intuitiven Verstand — so folgert Kant nun weiter — dem discursiven menschlichen gegenüber, müssen wir als wirklich annehmen, weil nur also das Zusammenstimmen der mechanischen Wirkungen in der Natur mit dem Begriffe der Endursache erklärbar wird, wie diese Zusammenstimmung in der Natur thatsächlich und durchgängig sich findet. Er ist daher als das „übersinnliche Substrat der Natur" zu bezeichnen, und sofern in ihm schlechthin vereinigt sein muss, was für unsern Verstand unvermeidlich auseinanderfällt, auch als „oberster Verstand".

46.

Hieraus ergibt sich für Kant ein Dreifaches, was man wol einem vervollständigten teleologischen Beweise, aber zugleich damit einer Versöhnung zwischen Teleologie und Mechanismus gleichzustellen vermag, indem das Princip des Mechanismus die wichtige, zu allen Zeiten benutzte Gegen-

instanz wider die teleologische Auffassung der Natur, hier einestheils vollständig zu seinem Rechte gekommen, andern-theils in den Beweis, recht eigentlich als indirecte Stütze desselben, mitaufgenommen ist.

a) Zur Erklärung der Natur genügt nämlich nicht die Annahme blos mechanischer Ursachen, sondern es muss zugleich und in gleich umfassender Weise die Wirksamkeit eines ordnenden zwecksetzenden, Endursachen in der Natur vollziehenden Princips angenommen werden.

b) Das Princip des Mechanismus und das der Endursachen wirken in der Natur nicht getrennt nebeneinander, sodass entweder nur das eine oder das andere sich bethätigte, sondern beide wirken in absoluter Vereinigung, dergestalt jedoch, dass der „Mechanismus“ in der Natur dem andern Princip, dem „absichtlichen Technicismus“, untergeordnet ist und nur die „Mittel“ zur Hervorbringung seiner Zwecke herleiht, oder „die untergeordnete Ursache absichtlicher Wirkungen“ ist.

c) Die thatsächliche Vereinigung beider Wirksamkeiten lässt sich nur erklären (obwol das Wie dieser Doppelwirkung uns unerforschbar bleibt) aus der Existenz eines obersten Verstandes, der zugleich als letzte Weltursache (als „Weltschöpfer“, nicht blos wie in der Kritik des teleologischen Beweises behauptet wurde, als „Weltbaumeister“) erkannt werden muss, wiewol wir über dessen Wesen, weil es „transscendent“ ist, nichts Weiteres zu bestimmen vermögen.*)

47.

Im „Anhange“, welcher die „Methodenlehre“ der Urtheilskraft enthalten soll, geht Kant nochmals auf eine

---

*) Wir verweisen besonders auf die Erwägungen des §. 78 (bei Rosenkranz §. 77) am Schlusse der „Dialektik der teleologischen Urtheilskraft“ (Ausgabe von 1793, S. 354—363; Werke nach Rosenkranz, II, 304—309).

Prüfung des teleologischen Beweisgrundes für das Dasein Gottes ein, zeigt, dass eine „Physikotheologie“ als Versuch, von der Zweckmässigkeit in der Natur auf die oberste Ursache derselben und ihre Eigenschaften zu schliessen, unvollständig bleiben müsse, weil ein eigentlicher letzter Endzweck in der „Natur“ nicht aufgewiesen werden könne; nicht einmal in der Existenz des Menschen als Sinnenwesen („Phänomenon“) anzutreffen sei.

Anders verhalte sich dies, wenn man den Menschen als moralisches Wesen (als „Noumenon“) fasse; überhaupt beginne damit eine völlig neue Reihe von Betrachtungen. Zunächst darum, weil die Moralität allein den Charakter eines wahren Endzweckes an sich trage, sofern alles andere in der Welt, selbst Glückseligkeit, als durch blos mechanische Ursachen bewirkt allenfalls denkbar sei, dagegen Moralität durch blosse Naturwirkungen hervorgebracht schlechthin undenkbar bleibe.

Hiermit eröffnet sich die Aussicht auf eine „Ethikotheologie“; denn nunmehr ist ein eigentlicher Weltzweck (etwas an sich selbst absolut Werthhabendes und dem Geschöpfe, an welchem es sich darstellt, Werthgebendes) gefunden, und hier lässt sich fragen, wie zu diesem absoluten Weltzwecke das Verhältniss des höchsten Wesens gedacht werden müsse?

Offenbar kann dasselbe sich dazu nur als bewirkende Ursache verhalten, mit all den weitern Bestimmungen, welche in jenem Begriffe mitenthalten sind; denn hier kann nicht mehr von mechanischen Ursachen und Naturwirkungen die Rede sein, sondern von einer höchsten Causalität, die mit freien Geistern in Verhältniss tritt.

48.

Daraus nun ergibt sich für Kant die Nothwendigkeit eines „praktischen Fürwahrhaltens“ (über die wahre Deutung dieses viel angefochtenen Ausdruckes nachher noch

eine Bemerkung!) vom Dasein eines moralischen Welturhebers, mit den Prädicaten der Allmacht, absoluter Intelligenz und höchsten moralischen Vollkommenheit (a. a. O., S. 410 —429). Dass aber die Wirklichkeit eines höchsten, moralische Gesetze gebenden Urhebers allein „für den praktischen Gebrauch unserer Vernunft" erwiesen sei, keineswegs aber als theoretisches Princip betrachtet werden könne, um darauf etwa eine speculative Theologie zu gründen; dies kommt nach Kant (S. 453—454) lediglich daher: „weil zur Bestimmung der Ideen des Uebersinnlichen für uns gar kein Stoff da ist, indem wir diesen letztern doch nur von den Dingen in der Sinnenwelt hernehmen müssten, ein solcher aber jenem (übersinnlichen) „Object schlechterdings nicht angemessen ist". Und dieselbe Cautel wird im weitern Verlaufe des Werkes mit den verschiedensten Wendungen eingeschärft.

Hier darf nun allerdings die Frage erhoben werden, wovor Kant mit dieser Cautel eigentlich warnen wollte, ebenso was jener Begriff eines (blos) „praktischen Fürwahrhaltens" ihm eigentlich bedeute, ob derselbe nach Kant den Rang einer beweiskräftigen Begründung besitzen solle, oder ob er blos auf subjective Geltung und bittweise Annahme Anspruch habe, welches letztere man später in die sehr bezeichnende Formel gebracht hat: dass Kant gelehrt habe, man solle so denken und handeln, „als ob" eine Gottheit existire!

49.

Zur Entscheidung dieser Frage — und sie ist nicht blos für die richtige Würdigung der Kantischen Lehre, sondern auch für die gegenwärtige Speculation von hoher Wichtigkeit, welcher die rechte Würdigung des sittlich-religiösen Bewusstseins eine Cardinalfrage ist — zu dieser Entscheidung gibt es offenbar keinen andern Ausweg, als selbständig zu untersuchen, welche innere Beweiskraft jener

Kantische Gedanke besitze, wie weit daher seine eigentliche Tragweite gehe?

Schon in einem frühern Zusammenhange dieses Werkes haben wir uns gegen die allerdings verbreitete Auffassung erklärt, als habe Kant mit jenem „praktischen" Fürwahrhalten wirklich nur einen theoretisch ungenügenden Nothbehelf bieten wollen bei der gänzlichen Unmöglichkeit einer streng theoretischen Beweisführung; und zuzugeben ist, dass eine Menge Wendungen Kant's in diesem Sinne gedeutet werden können, ja dass aus dem blossen Wortlaute derselben kaum ein Widerspruch gegen jene Deutung hergeleitet zu werden vermag.

Wir massen uns nicht an (wie es früher oft lautete), „Kant besser verstehen zu wollen, als er selbst sich verstand"; — dieser besonnene Denker erwog genau, was er behauptete, und wusste auch die treffendste Bezeichnung dafür zu finden. Aber wir wissen und können selbständig entscheiden, was die innere Bedeutung des Begriffes sei, welchen er seinem „moralischen Beweise" zu Grunde legte. Es ist die Thatsache des moralischen Bewusstseins im menschlichen Geiste und der ganz eigenthümliche Charakter dieses Bewusstseins, auf welchen er seinen Rückschluss gründet. Ist nun dieser Rückschluss nach den methodischen Gesetzen des Denkens an sich richtig, so hat er ebensolche theoretische Gültigkeit anzusprechen wie jede andere von einer gegebenen Thatsache auf ihren Grund zurückschliessende Beweisführung. In diesem Sinne ist er ein auch theoretisch gültiger, zugleich selbständiger, von moralischen Motiven durchaus unabhängiger Beweis für das Dasein Gottes, ein von Kant neuentdecktes heuristisches Princip, das göttliche Wesen zu erforschen, derselbe Begriff, welcher für uns, allerdings in grösserm Zusammenhange und in Ergänzung mit noch andern Principien, die Grundlage eines „ethischen" Theismus geworden ist.

Hiernach kann dem Ausdruck: „moralisches Fürwahrhalten“ billigerweise allein die Deutung gegeben werden: Kant habe mit einer allerdings berechtigten Erinnerung sagen wollen: nur derjenige könne von der objectiven Gültigkeit jenes Beweises sich überzeugen, welcher selbst zu moralischer Gesinnung sich erhoben habe. Blos der moralische Mensch kann diesen Beweis verstehen, ihn „für wahr halten“, weil er auf das innerste Erleben des moralischen Bewusstseins sich gründet. (So Kant. Aber auch wir selbst können diese Betrachtung für unser eigenes Verfahren durchaus uns aneignen. Wem ein gewisses psychologisches Thatsachengebiet, hier das ethisch-religiöse, schlechthin verschlossen ist, oder wer es für sein theoretisches Denken unbeachtet zur Seite liegen lässt, wird absolut unfähig bleiben, die Schlüsse, welche auf jene Thatsachen gegründet sind, anzuerkennen oder auch nur zu verstehen. Hier ist für ihn eine leere Stelle, wo für den andern, höher Entwickelten eine Quelle tiefster Ueberzeugung fliesst.)

Was Kant dagegen mit jener einschränkenden Cautel wirklich bezeichnen wollte, und was er nach dem ganzen Standpunkt seines subjectiven Idealismus einzuschärfen wirklich die Befugniss hatte, besteht eben in dem, was er selber deutlich und unzweideutig ausspricht: es könne auch auf jenen Beweis keine „speculative Theologie“ gegründet werden; denn auch er gewähre keine objective „Erkenntniss“ des göttlichen Wesens, sondern zeige nur, wie man seine Idee „denken“ müsse.

Er bedient sich dabei einer sinnreichen Vergleichung, die zu charakteristisch ist, um hier unerwähnt zu bleiben (a. a. O., S. 436). Wie wir der Seele eine vim locomotivam beilegen müssen, weil thatsächlich Bewegungen im Körper entspringen, deren Ursache in den Vorstellungen der Seele liegt, ohne dass wir darum der Seele die einzige Art, wie wir bewegende Kräfte kennen (nämlich durch Anziehung, Druck, Stoss), beilegen können: ebenso werde man ein Wesen

annehmen müssen, welches den Grund der Möglichkeit und der praktischen Ausführbarkeit eines nothwendigen moralischen Endzweckes enthält; wir werden ferner dieses Wesen, nach der Beschaffenheit der von ihm erwarteten Wirkungen, als ein weises, nach moralischen Gesetzen die Welt beherrschendes Denken und als eine von der Natur unterschiedene Ursache der Dinge bezeichnen müssen, ohne doch darum ihm Verstand und Willen in der Weise beilegen zu können, wie wir empirisch beide Begriffe am Menschen verwirklicht sehen. Dieser unvermeidliche Mangel ist aber da, „wo es aufs Praktische ankommt“, ganz unbedenklich; jener Gedanke einer „höchsten moralischen Weltursache“ kann „constitutives Princip“ für unser Handeln werden; wo es indess auf theoretisches Erkennen abgesehen ist, hat er blos „regulative“ Bedeutung: er bezeichnet die unüberschreitbare Grenze dessen, was sich theoretisch über den Begriff des höchsten Wesens behaupten lässt.

Fassen wir nunmehr das Gesammtergebniss ins Auge, welches Kant in seinen beiden Kritiken über jenen Hauptgegenstand aller metaphysischen Forschung uns hinterlassen hat, so lässt es sich in nachstehende Sätze zusammenfassen:

1) Die Idee eines schlechthin nothwendigen Wesens mit allen Prädicaten der höchsten intellectuellen und moralischen Vollkommenheit ist nicht nur ein an sich fehlerfreies, sondern „unvermeidlich“ zu denkendes Ideal der Vernunft.

2) Dennoch kann man es nur denken, nicht erkennen; denn wenn man dem höchsten Wesen bestimmte Eigenschaften beilegen oder diese Eigenschaften genauer bezeichnen wollte, also z. B. ihm Verstand zuschriebe, so wäre dies keineswegs gestattet, „weil ich alsdann alle jene empirischen Bedingungen, unter denen ich allein einen Verstand kenne, weglassen muss; mithin das Prädicat, das nur zur Bestimmung des Menschen dient, auf ein übersinnliches Object gar nicht bezogen werden kann, und also durch eine so be-



stimmte Causalität gar nicht erkannt werden kann, was Gott sei".

3) Und so verhält es sich mit allen Kategorien, „die gar keine Bedeutung zum Erkenntniss in theoretischer Hinsicht haben, wenn sie nicht auf Gegenstände möglicher Erfahrung angewendet werden". — Wohl aber können wir, ja müssen wir, wie Kant am Schlusse seiner „Kritik der Urtheilskraft" weiter ausführt, das übersinnliche Wesen „nach Analogie mit einem Verstande" denken, ohne gleichwol es theoretisch dadurch erkennen zu wollen. Ja dieser Gedanke ist sogar nothwendig, wenn er „eine Wirkung in der Welt betrifft, die eine moralisch nothwendige, aber für Sinnenwesen unausführbare Absicht enthält: da alsdann eine Erkenntniss Gottes und seines Daseins durch blos nach der Analogie an ihm gedachte Eigenschaften möglich ist, welches in praktischer Hinsicht, aber auch nur in Rücksicht auf diese, alle erforderliche Realität hat". („Kritik der Urtheilskraft", S. 482.)

50.

Wir haben für nöthig gehalten, die Ausdrucksweise, deren Kant bei Darstellung dieses Endergebnisses seiner Lehre sich bedient, wörtlich herauszuheben, um eine Behauptung glaublich zu machen, die gegen einen Denker wie Kant nur mit grösster Behutsamkeit eingeführt werden darf: es möge ihm hier eine Vermischung zweier scharf zu sondernder Gesichtspunkte begegnet sein, welche ihn eben zu jenen Halbheiten und Zweideutigkeiten verleitet hat, die von seinen Gegnern, F. H. Jacobi an der Spitze, ihm so bitter vorgerückt worden sind; und mehr noch, welche ihn selbst verhinderte, der grossen, ja epochemachenden Bedeutung, die in seiner Umbildung des physiko-theologischen Beweises liegt, in vollem Masse froh zu werden!

Wir selbst zugleich haben volle Veranlassung, über die innere Ursache jener Vermischung uns kategorisch zu erklä-

ren, indem unser eigener Standpunkt gerade darin seine Begründung findet, dass wir beide Bestandtheile derselben von neuem zu sondern und den grossen Grundgedanken, welcher in dem einen verborgen liegt, seine volle, selbständige Ausbildung zu geben beflissen sind.

Wir meinen zuerst damit seine durch die „Kritik der reinen Vernunft" begründete und auch zuletzt noch so entschieden wiederholte Behauptung: dass die Kategorien nur Geltung haben für „Gegenstände möglicher Erfahrung", d. h. für die „Erscheinungswelt in Raum und Zeit", nicht für die „Dinge an sich". Dieser Behauptung eines subjectiven Idealismus gesellt sogleich sich das zweite Moment bei: dass der moralische Endzweck, weil er sonst „unausführbar" bleiben müsse, dennoch uns nöthigt, eine „moralische Weltursache" anzunehmen, deren Eigenschaften nur nach „Analogie mit einem Verstande" gedacht werden können.

Hier nun ist unschwer einzusehen, dass mit der Verbindung beider Sätze etwas sich selbst Widersprechendes behauptet sei, dass nach der einen oder der andern Seite hin etwas zurückgenommen werden müsse. Zu den Kategorien, welche nur auf „Gegenstände möglicher Erfahrung" Anwendung finden sollen, gehört vor allem die Kategorie von Causalität und Dependenz, von Grund und Folge. Der Inhalt der Erfahrung jedoch ist „blosse Erscheinungswelt", die von keinem Dinge an sich uns wahre Kunde gibt, vom absoluten Dinge so wenig wie vom endlichen, z. B. auch nicht vom „Ansich" unserer Seele. In diese Reihe der blossen Phänomene gehört consequenterweise auch das moralische Bewusstsein. Folgerichtig ist uns daher nach Kant's theoretischen Principien nicht gestattet, vom Vorhandensein eines moralischen Bewusstseins in uns zurückzuschliessen auf eine moralische Weltursache als den Grund desselben. Vielmehr können wir auch hier wie bei den übrigen Erfahrungsgegenständen über die blosse Thatsache nicht hinaus-

gelangen zu einem etwa anzunehmenden „transscendentalen Grunde“ desselben; denn dies wäre eine unberechtigte Anwendung der Kategorie der Causalität über die Sphäre ihrer Gültigkeit hinaus. Auch ändert ganz offenbar die hohe Bedeutung und der innere Werth, den wir jener Thatsache als solcher allerdings beilegen dürfen, durchaus nichts an der Allgemeingültigkeit jenes theoretischen Kanons, sofern wir consequent bleiben wollen.

Umgekehrt: wenn wir, gleichfalls mit Kant, um des Charakters der Unbedingtheit willen, welcher dem Bewusstsein der „Pflicht“, dem „kategorischen Imperativ“, aufgedrückt ist, in diesem selbst nicht mehr ein blos Sinnliches und Phänomenales, sondern ein Etwas von absolut übersinnlichem Charakter anerkennen müssen, und darum gedrungen sind, auch eine übersinnliche Ursache selbst moralischer Natur als den Grund derselben in uns zu denken, mithin dieser Ursache „nach Analogie unsers Verstandes und Willens“ intelligente und moralische Eigenschaften beizulegen: so hat es keinen Sinn mehr zu sagen, dass dieser Rückschluss nach der „Kategorie der Causalität“ in keiner andern als „nur in praktischer Hinsicht alle erforderliche Realität habe“.

Hier ist eins von beiden nur möglich: entweder unbedingte Verwerfung jenes Rückschlusses nach dem früher gegebenen theoretischen Kanon, oder bei auch nur theilweise behaupteter Geltung desselben Aufgeben und Verwerfung jenes angeblich gemeingültigen Kanons.

Dieser innere Widerspruch nun ist es, welcher hier nicht zum ersten male, sondern früher schon in den verschiedensten Wendungen Kant vorgerückt worden ist. Ja man darf behaupten, dass ebendies die Hauptveranlassung geworden sei, der Kantischen Lehre in ihrer Ursprünglichkeit abzusagen; und was von den Nachfolgern noch entschiedener vollführt worden, die Spaltung der Speculation in eine subjective und eine objective Richtung, hat seinen Grund nur

in jenem von Kant unausgeglichen zurückgelassenen Gegensatze.[1]

Hat doch einerseits Fries, die Unstatthaftigkeit begreifend, bei unbedingt festgehaltenem Subjectivismus überhaupt von „Beweisen" für das Gebiet des Transscendentalen zu reden, jenen moralischen Beweis in einen blossen „Glauben der Vernunft" verwandelt und das Kantische Ergebniss in dem bekannten Satze formulirt: „Nur von Erscheinungen wissen wir; an das wahre Wesen der Dinge glauben wir; und die Ahnung lässt uns in jenen dieses anerkennen."

Schelling umgekehrt, in tumultuarischer und selbst unkritischer Weise den Standpunkt des blossen Subjectivismus durchbrechend, hat damit gerade dasjenige, was Kant als das Transscendentale, der sinnlichen Erfahrung ewig Jenseitige bezeichnete, zum allein Wirklichen und auch erfahrungsmässig Gegenwärtigen erheben wollen. Damit hat er sehr übereilterweise den Unterschied zwischen Phänomenalität und Realität eigentlich aufgehoben, und Hegel hat es ihm darin gleichgethan.

51.

Nicht der Aufweis jener Incongruenz bei Kant also ist es, was uns hier den Anspruch auf Neuheit oder auf einen Fortschritt in der Speculation erheben lässt; denn das Gefühl dieser Incongruenz war schon bei den unmittelbaren Nachfolgern Kant's rege und wurde das innere Ferment philosophischer Weiterbildung. Wohl aber getrauen wir uns ein Doppeltes zu behaupten, was allerdings bisher nicht beachtet worden ist und was, hinreichend beachtet und durchgeführt, wirklich einen Fortschritt begründet.

Zuerst: dass der rechte Ausgangspunkt, den Subjectivismus zu überwinden, dabei aber das berechtigte Element in ihm ebenso zur Anerkenntniss zu bringen, von keinem der Nachfolger Kant's ohne Ausnahme gefunden sei. Er besteht, durch Berichtigung von Kant's „transscenden-



taler Aesthetik", in einer umgebildeten Raum- und Zeittheorie. Dass damit die Bedeutung der „Verstandeskategorien" keineswegs mehr eine blos subjective bleibt, folgt hieraus unmittelbar.

Sodann: was ebenso wichtig, dass Kant mit dem Grundgedanken, den er in seinem „moralischen Beweise", überhaupt in seiner „Ethikotheologie" verfolgte, weit mehr erreicht habe, als was seine Gegner (Jacobi) wie Nachfolger (Fries, Bouterwek) darin zu finden wussten. Denn es ist kaum zu viel gesagt, dass, was ihn zu jener angeblichen Inconsequenz eines moralischen „Beweises" trieb, eine der genialsten und folgereichsten Entdeckungen der neuern Philosophie geworden sei oder wenigstens es hätte werden können. Denn erst dieser Gedanke, in seiner ganzen Tiefe und Macht erfasst, sichert den Geist der Speculation vor jedem Rückfall in den Pantheismus, wie noch mehr vor dem Versinken in jederlei Art von naturalistischem Empirismus. Und so muss dies vor allem als eine Cardinalfrage der gegenwärtigen Speculation betrachtet werden.

52.

Für beide Behauptungen dürfen wir uns jedoch auf schon Geleistetes berufen.

Was die erste betrifft, so genügt es hier kurz daran zu erinnern, was in andern Abhandlungen ausführlich von uns begründet worden ist: dass in einer Berichtigung und Umbildung der Kantischen Theorie von Raum und Zeit die Grundbedingung enthalten sei, seinen Subjectivismus zu reformiren, ohne doch die Wahrheit seines Idealismus zu beeinträchtigen. Es wurde gezeigt, dass man so weit zurückgehen müsse, um an die erste Quelle von Kant's Irrthum, aber auch zur Erklärung und Rechtfertigung der Consequenz zu gelangen, mit welcher der Denker in folgerichtiger Gewissenhaftigkeit und mit unerbittlicher Strenge alle Folgen jener unwillkürlichen Versäumniss auf sich ge-

nommen habe, welche den vollendeten Subjectivismus ausgebären musste.*)

Schwindet diese Schranke, werden „Raum“ und „Zeit“, schärfer ausgedrückt: Ausdehnung und Dauer, erkannt als das, was sie sind, nicht als „subjective Anschauungsformen menschlichen Bewusstseins“, sondern als die ursprüngliche Wirkung und das unabtrennliche Merkmal alles Realen, mithin für das Bewusstsein jedes Realwesens als die ursprünglichsten, aller besondern Empfindung und Wahrnehmung vorauszusetzenden Grundanschauungen desselben, darum den Charakter einer schlechthin unabstrahirbaren („apriorischen“) Grundevidenz an sich tragend: in Summa wird erkannt, Raum und Zeit sei nicht, wie Kant wollte, subjectives Phänomen unsers Bewusstseins, sondern objectives Phänomen alles Realen, so folgt daraus, dass ebendarum unser Raum und Zeit anschauendes Bewusstsein mitten im Realen und seinen Wirkungen stehe, mitten in der Welt der „Dinge an sich“, die nun nicht mehr utopisch ins „Jenseits“ von Raum und Zeit hinausgeworfen sind, die vielmehr eben durch ihre Ausdehnung und Dauer miteinander in unablässige Wechselwirkung treten und damit zugleich unserer denkenden Erforschung zugänglich sind.

Hierdurch hat sich nun wie mit einem Schlage der Schauplatz unserer Weltauffassung, mithin auch das Verhältniss unsers Erkennens zur Idee des Absoluten aus dem Grunde verändert. Jene vermeintlich unausfüllbare Kluft zwischen Subjectivem und Objectivem, gleicherweise zwischen Phänomenon und Noumenon hat sich als optische Täuschung einer falschen Theorie über Raum und Zeit erwiesen. In den Anschauungsformen des Raumes und der Zeit ist gerade

*) Zuerst in einer Kritik des Kantischen Systems in den „Beiträgen zur Charakteristik der neuern Philosophie“ (1. Ausg., 1829, S. 116—143; 2. Ausg., 1841, S. 184—194). Später in zahlreichen selbständigen Ausführungen.



das Reale (die „Noumena“) das Sichvergegenwärtigende, in der „sinnlichen Erscheinung“ sein Wesen Darstellende.

53.

Folgerichtig ist deshalb auch der letzte Grund alles Realen unserer Erforschung zugänglich, weil ein tiefer und stetiger Zusammenhang von der Unmittelbarkeit der Wirkungen hineinreicht bis ins Höchste, Allwirksame, das ja gerade an der Natur dieser **Wirkungen** sein eigenes **Wesen** verräth. Wenn Kant ferner warnend in Erinnerung bringt — und dies ist nachher auch von Herbart und seiner Schule wiederholt worden — dass unsere Erfahrung vom Weltganzen viel zu beschränkt und lückenhaft bleibe, um auf absolute Weise den Urheber derselben, sein Wesen und seine Absichten in ihr zu erkennen, dass überhaupt „auf empirischem Wege der Schritt zur absoluten Totalität unmöglich sei“: so versteht sich von selbst, dass wir diesem Bedenken in seinem eigentlichen Bereiche volle Geltung zugestehen, aber nicht mehr im subjectivistischen Geiste Kant's. Daher verlohnt es sich der Mühe, die eigentliche Tragweite dieses Arguments näher zu bezeichnen.

Denn überhaupt ist zu erinnern, dass wir keineswegs der unendlichen Einzelheiten der Erfahrung bedürfen, um den speculativen Begriff des Universums zu gewinnen, d. h. um nach dem Schlussprincip der Analogie aus dem Bekannten auf das Unbekannte zur vollen Evidenz zu bringen, es sei als „allorganisirtes“ in allen seinen Theilen sich selbst erhaltendes Weltganzes zu denken. Ebenso wenig brauchen wir die einzelnen Zweckursachen und Zweckverknüpfungen im Weltganzen anzugeben oder in Vermuthungen darüber uns zu ergehen. — Was eben die kleinliche und eingeschränkte Teleologie ausgeboren hat, die wir im vorigen Jahrhundert haben walten sehen — ohne darum den Begriff eines zwecksetzenden Absoluten im geringsten zweifelhaft zu finden und

die Bedingungen zu erforschen, unter denen jener Begriff allein Wahrheit und volle Begreiflichkeit erhalten kann. Denn für einen nicht mehr subjectivistischen Standpunkt sind „Verstand“ und „Wille“ des Urgrundes (um nach unvermeidlich menschlichem Ausdruck das Analoge im Absoluten zu bezeichnen) nicht blos subjectiv geltende, auf den Menschen beschränkte Eigenschaften, sondern Begriffe von allgemein kosmischer Bedeutung, so gewiss ihre Wirkung mit unwiderstehlicher Evidenz im Ganzen und im Einzelnen des Weltzusammenhanges sich ankündigt und den eigentlichen Inhalt dessen bildet, was als bleibendes Gesetz, als unverbrüchliche Weltordnung von uns erfahren wird. Das Ewige, Transscendentale ist nach seinem Wesen uns gegenwärtig in seinen Weltwirkungen; und diesen ist nur sorgsam nachzugehen, um auch jenes gewiss zu werden.

Solchergestalt sind „ein vollkommenster Verstand und Wille“ nicht blos anthropomorphistische oder allegorische Ausdrücke, um ein „Unfassbares“ zu bezeichnen, wie jede subjectivistische Philosophie mit mehr oder minderm Nachdruck behaupten muss; vielmehr höchst concrete und inhaltreiche Begriffe von durchaus zutreffender Bezeichnung, weil sie den einzig genügenden Erklärungsgrund desjenigen enthalten, was als das eigentlich Erfahrbare uns gegeben ist, ein ewig geordneter, nur aus den Wirkungen absoluter Intelligenz erklärbarer Weltzusammenhang. Und wenn es gerade in dieser Hinsicht einer Bestätigung jenes einfachen Gedankens bedürfte, so ist es eben Kant, der solche Bestätigung gibt, indem er, freilich sein subjectivistisches Princip dabei verleugnend, es ausdrücklich ausgesprochen hat: „dass die Vernunft es nicht verantworten könne, wenn sie von der Causalität, welche sie kennt“ (die Causalität durch Intelligenz), „zu dunkeln und unerweislichen Erklärungsgründen, die sie nicht kennt, übergehen wollte“. (Vgl. §. 45, b.)

Dagegen bleibt Kant nach einer andern Seite hin in

seinem vollständigen Rechte. Es ist die sehr erhebliche, aber oftmals vernachlässigte Betrachtung: dass unser Erkenntnissstandpunkt bei alledem doch immerdar nur der kosmocentrische bleibe, dass somit in keinem Sinne und keinem einzelnen Falle unser Erkennen mit dem absoluten identisch sei, dass umgekehrt daher auch ebenso wenig das Absolute erst im menschlichen Geiste Bewusstsein gewinne oder zur „Persönlichkeit" werde. Wir haben eben durch Kant das Recht bekommen, allen Ueberschreitungen solcher Art, wie sie im besondern auch lauten mögen, als völlig „unkritischen" entgegenzutreten, indem wir sie als einen „Rückfall in den Dogmatismus" bezeichnen. Wir brauchen nicht daran zu erinnern, wie grossartige Proben solchen Rückfalls wir im Vorigen zu verzeichnen Gelegenheit hatten.

54.

Nach dieser umfassenden Auseinandersetzung mit Kant, welche darum entscheidend zu nennen ist, weil sie uns ein für allemal auf den festen Boden besonnen fortschreitender Untersuchungsweise gestellt hat, die wol eine endlose Ausbreitung gewinnen kann, niemals aber in ihrer Grundlage durch sogenannten „Wechsel der Systeme" erschüttert zu werden vermag, — nach dieser Auseinandersetzung geziemt es sich wol, gleicherweise mit Hegel, dem Hauptrepräsentanten des entgegengesetzten methodischen Verfahrens, eine ähnliche Abrechnung zu halten. Dies geschieht zunächst am durchgreifendsten, wenn wir bei ihm, ganz wie bei Kant, auf seine Behandlung der „Beweise für das Dasein Gottes" eingehen, welche er in einer besondern Schrift niedergelegt hat.*) Diese enthält zugleich — was ohne Zweifel das Wichtigste derselben ist — eine Art von kritischem Rückblick auf die frühern Standpunkte, nach denen jene Beweise

*) Als „Anhang" zu seinen „Vorlesungen über die Philosophie der Religion" im XII. Bande der „Werke", S. 291 fg.

theils entworfen, theils kritisch geprüft, theils als überhaupt unstatthaft verworfen worden sind.

Hier nun dürfen wir gestehen, dass uns gerade diese rückwärts gewendete kritische Leistung als die werthvollere erscheint, und als das auch jetzt noch Festzuhaltende, nicht dasjenige, was Hegel positiverweise an die Stelle der alten Beweise setzen will. Er bekämpft die damals weitverbreitete einseitige Vorstellung von der Transscendenz und Unerkennbarkeit Gottes aus den verschiedensten logischen und psychologischen Gründen. Er deckt das Vorurtheil in allen seinen Formen und Gestalten auf, welches der Kantisch-Jacobi'schen Philosophie gemeinsam ist, zu glauben, weil das Denken unmittelbar nur mit Bedingtem, Endlichem zu thun habe, dass das Unbedingte ihm eine unerreichbare, mithin unbekannte Grösse bleibe; während umgekehrt zu schliessen wäre, dass, indem das Denken die absolute Unselbständigkeit, das Nichtansichselbstsein alles Endlichen zu erkennen genöthigt ist, ebendeshalb es gewiss sein könne, in ihm das Nichtendliche, das Absolute in irgendeiner seiner Wirkungen als ein darin Erkennbares vor sich zu haben.

55.

In der Art jedoch, wie Hegel diese Aufhebung des Endlichen ins Unendliche sich vollziehen lässt — und ebendies soll der einzige Inhalt, die Wahrheit jener „Beweise" sein — kommt die Einseitigkeit seines pantheistischen Standpunktes nur allzu deutlich zu Tage. Ja wir müssen es fast als ein Vorurtheil, als eine Schranke seines Denkens bezeichnen, dass er bei seiner Umgestaltung der Beweise so ganz von der logisch sich ergebenden Folgerungsweise ablenkt und in die willkürlichsten Gedankensprünge sich hineinstürzt.

Seine ausgesprochene Absicht ist, jene Beweise dadurch zu verbessern oder in ihre Wahrheit herzustellen, dass er den Dualismus zwischen Subjectivem und Objectivem auf-

hebt; und wir können nur einverstanden damit sein. Die Aufhebung dieses Dualismus ist ihm aber gleichbedeutend mit der „Identität des Endlichen und Unendlichen“, welches beides jedoch durchaus nicht gleichbedeutend, sondern so scharf als möglich zu unterscheiden ist. Mit andern Worten: den wohlbegründeten und logisch durchaus correcten Rückschluss vom empirisch gegebenen Endlichen und Bedingten auf das Dasein eines nicht gegebenen Unbedingten verwandelt er in die Behauptung von der Einheit des Endlichen und Unendlichen. „Das Endliche ist nicht, sondern das Unendliche ist in ihm die Wahrheit“; dies wird in immer neuen Wendungen wiederholt, eingeschärft und betheuert. Dieses Axiom aber, welches offenbar erst Resultat jener Beweise sein sollte, wird stillschweigend ihnen vorausgesetzt, um sie verständlich zu machen und überhaupt erst ihnen beweisende Kraft zu geben; wobei die petitio principii des ganzen Verfahrens augenfällig zu Tage tritt. Es scheint nicht überflüssig, unsere Behauptung etwas näher zu begründen.

Fassen wir nämlich die Umgestaltung jener Beweise durch Hegel näher ins Auge, so besteht sie eigentlich blos in der Analyse und genauern Exposition jenes schon fertig hinzugebrachten Grundaxioms von der „Identität des Endlichen und Unendlichen“, nach den verschiedenen Seiten, welche die empirisch gegebenen Unterschiede im Begriffe des Endlichen dafür bieten; und lediglich daraus ergibt sich die Verschiedenheit zwischen dem kosmologischen, teleologischen und ontologischen Beweise, welcher letztere eben aus diesem Grunde von Hegel als der höchste, abschliessende bezeichnet wird.

56.

Der kosmologische Beweis nimmt die erste Stelle ein*), indem er nach Hegel die Bedeutung hat, das Denken zur

*) A. a. O., S. 384 fg.

Erhebung über die Zufälligkeit und Endlichkeit der weltlichen Dinge in die Ewigkeit und Unendlichkeit des allgemeinen Wesens dadurch zu nöthigen, dass er die dialektische Selbstaufhebung des endlichen Seins ins Unendliche vor Augen legt. Die Argumentationsweise dabei ist, von ihren popularisirenden Umschreibungen entkleidet, kürzlich folgende: das Sein des Endlichen, Sichaufhebenden, ist ebendeshalb, weil es sich unendlich aufhebt, nicht sein eigenes Sein, vielmehr das seines andern, in welches es sich aufhebt. „Das Sein des Endlichen ist nicht sein eigenes Sein, sondern vielmehr das Sein seines andern, des Unendlichen.“ — Umgekehrt folgt daraus, dass das Unendliche in sich selbst sich zum Endlichen vermittelt, welches in ihm nur ideell als stets sich aufhebendes Moment zu sein vermag. „Wenn man sagt, es existirt, so heisst dies nur, dass seine Existenz blos Erscheinung ist. Ebendies, dass die endliche Welt blos Erscheinung ist, ist die absolute Macht des Unendlichen.“ *)

Im Rückblick auf unsere eigenen frühern Ergebnisse brauchen wir kaum noch das Lückenhafte und Sprungweise dieses Schlussverfahrens näher zu beleuchten. Was Hegel mit einer nicht glücklich gewählten Metapher: „Selbstaufhebung des Endlichen ins Unendliche“ nennt, bezeichnet zunächst nichts mehr und nichts Höheres als die sehr bekannte und sehr triviale Thatsache: dass alles Sinnenfällige dem Entstehen, dem Wechsel, endlich dem Vergehen unterworfen sei. Wenn sodann diese Thatsache eine metaphysische Begründung erhalten soll, so kann dieselbe nur darin bestehen, dass gezeigt wird, wie im Wechselnden, Vergänglichen selbst als wahrhaft Seiendes (Nichtphänomenales) ein Beharrliches, Unvergängliches gegenwärtig sein müsse. Nicht „Selbstaufhebung des Endlichen ins Unendliche“ also ist das wahrhaft Erwiesene, — eine Formel übrigens, mit der ohne-

*) A. a. O., S. 384—390.

hin kaum ein klarer Gedanke sich verbinden lässt — sondern dass im unmittelbar Gegebenen das Entstehen und Vergehen nur Erscheinung, aber die Erscheinungsweise eines Unvergänglichen, Beharrlichen sei.

57.

Dieses „Beharrende im Wechsel der Erscheinungen" nun sofort ins Absolute zu erheben, wol gar mit dem Namen „Gottes" zu beehren, ist eine der grössten Uebereilungen und gewaltsamsten Gedankensprünge der Speculation; und dennoch ist es diese Uebereilung gerade, was allen Pantheismus ausgeboren hat. — „Alles Endliche erscheint als vergänglich" (bei diesem ungeprüften, vieldeutigen Anscheine bleibt der Pantheismus stehen, ohne näher darauf einzugehen, was da verschwindet am Endlichen und was da bleibt!); „darum eben ist es eigentlich nicht; und Gott ist, denn er allein ist das Unvergängliche, Unendliche im Endlichen".

Auf dieses durchaus oberflächliche Axiom lassen sich alle Formen des Pantheismus, wie nicht minder der Monismus Schopenhauer's zurückführen. Denn ganz im Gegentheil wird bei tieferer Erwägung die abgestufte Verschiedenheit der erscheinenden Dinge es durchaus nicht zulassen, dieselbe auf ein so einfaches und gleiches Beharrliche zurückzuführen wie in den abstractern Formen des Pantheismus, den Eleaten und Spinoza geschieht, noch entschiedener und gewaltsamer bei Schopenhauer. Wir werden umgekehrt genöthigt sein, ein Mannichfaltiges und gleichfalls an innerer Vollkommenheit Abgestuftes von beharrlichen Realwesen jener Erscheinungswelt zu Grunde zu legen; und erst von hier aus kann sich die Frage erheben (in der Weise, wie wir sie im Vorigen kürzlich behandelten), wie das Absolute, der Urgrund zu dem System jener beharrlichen Realwesen sich verhalte. Dagegen müssen wir das Verfahren, die höchste, überall freilich dem Denken vorschwebende Idee des Abso-

luten sogleich an das Nächste zu verschenken, was dem metaphysischen Denken bei dem ersten Aufsteigen über das Phänomenale und Endliche begegnet, für ebenso oberflächlich als tief verwirrend erklären. Es ist eine speculative Profanation jener hohen Idee, ganz ebenso wie wir moralische oder religiöse Profanationen derselben kennen.

Die beiden sich anschliessenden Beweise, der teleologische und ontologische, bringen bei Hegel keine neue Gedankenwendung; sie sind lediglich die specificirte Analyse des vorigen Hauptaxioms. Wir dürfen beide daher hier kürzer berühren.

Im teleologischen Beweise, welcher das Leben und vor allem den Geist als den Weltzweck voraussetzt, sollte gezeigt werden: „weil dergleichen Einrichtungen, Zwecke in der Welt vorhanden, ist eine alles zusammenordnende, disponirende Weisheit“. Aber dies sei nicht die Hauptsache, behauptet Hegel, sondern „im negativen Moment“ bestehe sie, dass im Endlichen, auch im endlichen Leben und im endlichen Geiste, „keine Wahrheit sei“. Das endliche Leben hebe sich auf in dem „Einen unendlichen Leben, im νοῦς Einer Lebendigkeit, der allgemeinen Seele“. — Ebenso sei es mit dem Schlusse vom Geiste als dem Weltzwecke. Die alte Form ist: „Weil endliche Geister sind, so ist der absolute Geist.“

Dieses „Weil“ aber, sagt Hegel, „dieses nur affirmative Verhältniss enthält den Mangel, dass die endlichen Geister Grundlage wären und Gott Folge (?) von der Existenz endlicher Geister“. (Solcher Begriffsconfusion ist der teleologische Beweis nicht anzuklagen; er behauptet nur mit seinem vollen Rechte: dass von dem Vorhandensein einer Zweckmässigkeit in der Natur, einer moralischen Welt im Geisterreiche, zurückzuschliessen sei auf einen, jene Zwecke setzenden, die moralische Freiheit der Geister beabsichtigenden Welturheber.) „Die wahrhafte Form sei: es sind endliche Geister, aber das Endliche hat keine Wahrheit;

die Wahrheit des endlichen Geistes ist der absolute Geist. Das Endliche der Geister ist kein wahrhaftes Sein, ist an ihm selbst die Dialektik sich aufzuheben, zu negiren; und die Negation dieses Endlichen ist die Affirmation als Unendliches, als an und für sich Allgemeines." (A. a. O., S. 469, 470.)

Wir brauchen nach dem Bisherigen hier kein Wort mehr hinzuzusetzen zur Nachweisung, dass in solcher „Verbesserung" der eigentliche Sinn und die wahre Form des teleologischen Beweises gleich sehr miskannt seien. Es ist gar kein „Beweis", keine Schlussfolgerung mehr, sondern nur die Wiederholung jenes Grundaxioms in besonderer Anwendung auf das „Endliche", welches als Zweckmässiges und welches als Geist erscheint.

58.

Abermals den gleichen Gedanken bietet der ontologische Beweis, welcher nach Hegel gerade darum der Gipfel und die Vollendung der beiden vorhergehenden sein soll, weil er das Verhältniss der Vermittelung, in der das Endliche sich aufhebt, am reinsten und wahrsten ausdrückt. „Die Endlichkeit der Dinge besteht darin, dass der Begriff und die Bestimmung des Begriffes, und das Sein des Begriffes nach seiner Bestimmung verschieden sind. Das Endliche ist, was seinem Begriffe oder vielmehr dem Begriffe nicht entspricht. Die Untrennbarkeit des Begriffes und des Seins ist absolut nur der Fall bei Gott."

„Wenn wir von einem Gegenstande wissen, so ist der Gegenstand vor uns, wir sind unmittelbar darauf bezogen. Aber diese Unmittelbarkeit enthält die Vermittelung (was Erhebung zu Gott genannt worden), dass der Geist des Menschen das Endliche für nichtig achtet. Vermittels dieser Negation erhebt er sich, schliesst sich mit Gott zusammen. Dieser Schlusssatz: Ich weiss, dass Gott ist, diese

einfache Beziehung ist entstanden vermittels dieser Negation.“ (S. 476.)

In einem andern Zusammenhange, wo der ontologische Beweis zum Anfange und Ausgangspunkte gemacht wird, erklärt sich Hegel über dieses Verhältniss folgendergestalt.*) Wie er in obiger Exposition die „Erhebung des Geistes zu Gott“ als den Hauptinhalt des ontologischen Beweises bezeichnete, so besteht ihm hier der eigentliche Kern jenes Beweises, dass „bei Gott zugleich das Sein seinen Begriff, und umgekehrt, in sich schliesse“, in dem Gedanken, was nur die ergänzende Hälfte zum Vorhergehenden ist: Im Denkacte jenes Beweises denkt Gott eben sich selber, oder mit Hegel's eigenen Worten: „Das absolute Wesen ist Ich-Ich, denkendes Selbstbewusstsein, und zwar so, dass Ich, Jeder, der denkt, das Moment dieses Selbstbewusstseins ist.“ Deshalb wird weiterhin die erste (Anselm'sche) Form des ontologischen Beweises verworfen, weil darin „das absolute Wesen schlechthin für das Jenseits des endlichen Bewusstseins genommen wird“. Und ebendiese „Erhebung“ des endlichen Geistes in den absoluten, wie herabsteigend das Sichaufschliessen des absoluten Geistes zu unendlichen Lichtfunken der Persönlichkeit — beide Bewegungen, die aufsteigende wie die abwärts gehende, sind schlechthin Eins. Und dies ist es auch, was Hegel am Schlusse seiner „Religionsphilosophie“ („Das Reich des Geistes“) als die eigentliche Wahrheit des „christlichen Bewusstseins“, als den „speculativen Inhalt“ der Religion bezeichnet.

59.

Aber man bedenke wohl: mit all diesen „Vermittelungen“, wie mit der angeblichen „Erhebung zu Gott“, haben wir eigentlich den Umkreis des Gegebenen, der

*) „Vorlesungen über Geschichte der Philosophie“ („Werke“, XV, 168, 169).



thatsächlichen Welt, nicht überschritten. Gottes „an und für sich seiendes Wesen“ löst sich in blosse Facticität, in eine Reihe von Weltthatsachen auf. Er ist die unendliche Endlichkeit dieser Thatsachen; er wirkt sie nicht aus mit Freiheit und gedankenvoller Absicht als von ihnen unterschiedenes Wesen. Vielmehr ist diese Gedankenwendung durch jene Grundprämisse schlechthin ausgeschlossen und der Zugang zu ihr von hier aus sogar für immer versperrt.

Selbst wenn Hegel unablässig einschärft, Gott sei nur als Geist, als Subject zu fassen, so frommt auch dieser Satz wenig für unsere Beruhigung, weder in speculativer, noch in ethisch-religiöser Hinsicht, sofern Gott nur darum Geist sein soll, weil er erst in den endlichen Geistern unendlich wird. Wie vieler Vermittelungen, Einschränkungen, genauerer Bestimmungen bedarf es noch, um bei jenem Satze die bedenklichsten Misdeutungen abzuschneiden! Wie dem indess auch sei, seine Begründung an sich selbst ist verfehlt; denn es ist auch hier nur die Umschreibung jener durchaus empiristischen Behauptung, der wir schon im „teleologischen Beweise“ begegneten: „Es sind endliche Geister; ihre Wahrheit aber ist der unendliche Geist.“ Wir sehen von neuem: immer ist es das so oder anders gewendete Axiom von der „Identität des Endlichen und Unendlichen“, der enge Umkreis unbewiesener pantheistischer Voraussetzungen, über welchen Hegel auch bei den concretesten Fragen nicht hinausgelangt, und mit monotonen Wiederholungen für alle nur dieselbe Antwort in Bereitschaft hat. Dieses Axiom selbst aber ist als das Erzeugniss einer sehr unvollkommenen, übereilt abschliessenden, aufs eigentlichste oberflächlichen Metaphysik erwiesen worden.

Natürlich kann es hier nicht unsere Absicht sein, in erneuerter Polemik jene längst anerkannten Schäden der Hegel'schen Lehre abermals darzulegen. Dies gehört einer längst durchgekämpften, hinter uns liegenden Periode an.

Wohl aber ist es unsere Absicht, aufs klarste mit der speculativen Vergangenheit abzuschliessen, die allerdings nach einer bestimmten Richtung in Hegel's System ihren vollendenden Abschluss gefunden hat. Der Pantheismus in seiner vollständigsten Durchbildung, wie in seiner vergeistigtsten Gestalt, ist in ihm erschienen. Aber gerade daran hat sich gezeigt, wie weit überhaupt seine Kräfte reichen; was er zu bieten vermag an innerer Wahrheit und was schlechthin nicht. Mit diesem System hat er sich ausgelebt, und wir haben bereits eine neue Entwickelungsepoche der Speculation betreten, welche zum rechten Ziele zu führen, rückwärts liegenden Irrthümern gegenüber, die sich als neuberechtigt aufdrängen wollen, gerade der Zweck gegenwärtiger Abhandlung ist.

60.

Indem wir die charakteristischen Ergebnisse unserer bisherigen Untersuchung abschliessend überblicken, wird man uns kaum der Uebertreibung zeihen können, wenn wir behaupten: dass mit dem einfachen Begriffe des zwecksetzenden Absoluten nach zwei Seiten, nach oben und unten hin, wir einer vollständigen Umbildung der bisher herrschenden Ansichten über das höchste Princip und den wahren Begriff der „Teleologie" entgegengeführt werden.

Zuvörderst nach oben hin: Wenn Hegel seine höchste Definition Gottes als „Geistes" und „Subjects" durch den Syllogismus begründete: Es sind endliche Geister; diese jedoch haben keine Wahrheit; das wahrhaft Existirende in ihnen ist das Absolute; darum ist dies nur als absoluter Geist zu denken; so lässt sich unsere entgegengesetzte Auffassung in folgendem Syllogismus ausdrücken:

Eine gegenseitige innere Beziehung, ein Zweck und Mittel „für einander" Sein zwischen den endlichen Weltwesen wäre schlechthin unerklärbar, ohne überhaupt eine

diese Zweckbeziehung denkende und realisirende Intelligenz als bewirkende Ursache dafür anzunehmen.

Nun ist aber eine solche innere Zweckbeziehung in der wirklichen Welt, soweit wir sie erfahrungsmässig kennen, thatsächlich gegeben. Wir müssen ferner diese Analogie auch über die unserer unmittelbaren Erfahrung unzugänglichen Theile der Welt ausdehnen, wegen des innern Zusammenhanges, der alle Theile derselben zum „Weltganzen“ zusammenschliesst.

Also kann der Causalgrund des Weltganzen, damit aller Endlichkeit und aller endlichen Geister nur als transscendentaler, bewusst sie durchschauender, denkender, wollender Urgeist gedacht werden.

Hiermit ist die uralte, in ihrer einfachen Fasslichkeit gar nicht zu umgehende Ueberzeugung wiederhergestellt, aber zugleich vor falsch pantheistischer Umdeutung kritisch gesichert: dass nur eine absolute Intelligenz die Grundursache einer also beschaffenen Welt sein könne. Auf welche Art und in welchen Grenzen, ohne anthropomorphistische Verunstaltungen und frei von theologischer Scholastik, daraus durch Rückschluss vom Gegebenen eine Lehre vom All- und Selbstbewusstsein des absoluten Wesens sich begründen lasse: dies hat die „Speculative Theologie“ ausgeführt*), und nicht diese Richtung ist es, welche wir hier verfolgen wollen.

61.

Wichtiger ist es an gegenwärtiger Stelle, nach unten hin die Bedeutung des Zweckbegriffes für die Welterklärung tiefer zu fassen und eindringender zu verfolgen, als die bisherige Teleologie dies gethan. Hier glauben wir Neues bieten zu können, was wenigstens in solchem Zusammenhange das ältere Werk noch nicht begründet hat.

---

*) §§. 84—129, S. 237—352.

Wenn nämlich sich ergab, dass das Absolute nur als „Zwecksetzendes" zu denken sei, mit allen Nebenbestimmungen, die dieser inhalt- und beziehungsreiche Begriff in sich schliesst: so wird man auch den Muth gewinnen, die Weltgegebenheit selbst thatsächlich darauf anzusehen, — wenigstens vom Standpunkte der zunächst uns zugänglichen epitellurischen Erfahrung — was sich in ihr als „Zweck" jeglichen Daseins ankündige? Der „innere Zweck" eines Weltwesens nämlich, der für es selbst wie für das andere ihm zukommende „Werth", wird sicherlich am allerwenigsten verborgen bleiben oder für die Erkenntniss zweifelhaft sein können. Denn also gedacht, wie er gedacht sein muss, ist er nichts dem Weltwesen Aeusserliches, nur beiläufig ihm Zukommendes oder willkürlich ihm Angeheftetes, sondern er kann nur die ihm eingeschaffene („angeborene") Grundanlage desselben bezeichnen, seine „eigenthümliche" Vollkommenheit, welche es unverkennbar und unwillkürlich darzulegen gar nicht umhin kann. Dies ist das Erste.

Sofern nun das Weltwesen zugleich mit Selbstgefühl und Bewusstsein ausgestattet ist, wird jener „innere Zweck", jene eigenthümliche Anlage ihm auch der unmittelbare Grund „gefühlter" Vollkommenheit, innern Wohlgefühls, im höchsten Ausdruck: der Grund dauernder, weil aus ihm selbst stammender „Glückseligkeit" werden. Dies ist das Zweite, ebenso Entscheidende.

62.

Alles Bisherige zusammengefasst, werden sich nunmehr folgende Ergebnisse aneinanderreihen lassen:

„Endlichkeit" überhaupt heisst „Geschaffensein" in prägnantem Sinne, d. i. Gedacht- und Gewolltsein vom schöpferischen Urgrunde (nach der hier unvermeidlichen anthropomorphistischen Wortbezeichnung, deren wir uns ohne Schaden für die objective Wahrheit des Begriffes bedienen dürfen). Als Nebenfolge davon ergibt sich, was früher

schon gezeigt wurde: dass „Endlichkeit“ mit dem Phänomen des Entstehens und der Vergänglichkeit schlechthin nichts gemein habe; dass vielmehr im wahren und vollständigen Begriffe des Geschaffenseins zugleich die Eigenschaft innerer Ewigkeit und Unzerstörbarkeit für jedes wahrhaft Geschaffene, von „innerm Zweck“ Erfüllte nothwendig mitenthalten sei.

Denn eben dieses bedeutet zugleich das Eingeordnetsein jeden Weltwesens nach seiner Eigenthümlichkeit in das geschlossene System ihm zugeordneter Wesen, mit denen es ein Ganzes bildet, indem es ein integrirendes Glied und ein unentbehrlicher Bestandtheil dieser Ordnung geworden ist. Und die bestimmte Stelle im Ganzen, welchem es angehört, enthält zugleich den „innern Zweck“ des Weltwesens, seinen nur ihm zustehenden, unverlierbaren Werth. Es ist, was man seine Weltaufgabe, das ihm verliehene Pfund nennen könnte, mit dem es wirken kann, — aber auch soll! Ein solches „Pfund“ ist jedoch jedem (wahrhaft) Geschaffenen eingebildet; denn dies ist es, was es allein zum Individuellen, seine Individualität zugleich lebenskräftig Bethätigenden erhebt.

63.

In diesem Begriffe „innern Zweckes“ endlich ist der gemeinhin unüberwindliche Gegensatz von „Mittel“ und „Zweck“, den das empirische Urtheil hartnäckig festhält und der in praktischer Anwendung oft sogar gewaltsam verkehrt wird, dergestalt, dass das Höhere dem Gemeinen dienen muss, — hier im Ursprunge der Dinge ist er zu tiefster Einheit und Versöhnung erhoben. Der „Zweck“ des Wesens, die ihm eingepflanzte eigenthümliche Begabung, machen es zugleich zum „Mittel, zum werthvollen Gute für das ihm zugebildete Andere. Nichts ist wahrhaft für sich gut, was es nicht auch für anderes wäre; denn das ansich Gute kann nur daran wirksam sich zeigen, dass es seinen Werth

auch dem andern mittheilt, es steigert und erhöht. Mit einem Worte: der Begriff der Mittheilung, des wechselseitigen Ergänzens und Ergänztwerdens ist der allein hier zutreffende; er spricht das grosse Weltgesetz und das innerste Geheimniss, welches durch alle Wesen hindurchwirkt und sie zu einander gesellt, die in tausendfacher Abstufung sich aussprechende „Sympathie", welche die Weltwesen durchzieht, in concentrirtester Fassung aus.

Dabei ergibt sich noch weiter der denkwürdige Umstand, den wir gleichfalls als allgemeines Gesetz der Weltökonomie bezeichnen dürfen: dass die Bethätigung dieser eigenthümlichen Vollkommenheit dem seelischen, der Selbstempfindung fähigen Weltwesen unfehlbar der Grund eigenen Wohlgefühls, zuhöchst seiner „Glückseligkeit" wird, sodass der ihm eingebildete „innere Zweck", mit dem es dem **andern** dient, zugleich die Quelle seiner **eigenen** höchsten Selbstbefriedigung wird. Wem diese Wahrheit in ihrer immer neu und anders sich gestaltenden Bestätigung aufgegangen ist, der hat auch den tiefsten Grund aller ethischen Regungen in uns erkannt. Alle Weltverhältnisse sind auf das Gesetz des „innern Zweckes", des Guten, gegründet; und diese unableugbare Weltthatsache ist es, welche allein uns das Weltganze zugleich als „Schöpfung" eines „guten" Geistes, eines selber ethischen Urwesens, erkennen lässt.

64.

Denn vor allem kann nicht unbeachtet bleiben, dass jene sämmtlichen Ergebnisse nichts weniger als blos apriorische Hypothesen sind, die eine vielleicht wohlmeinende, aber in Illusionen befangene Begeisterung der wahren Weltbeschaffenheit sich selbst belügend unterlegt. Vielmehr ist es der Ausdruck der Weltthatsache in ihrem universalsten Umfange, ein allgemeiner Erfahrungsbegriff. Denn thatsächlich und ausnahmslos gewahren wir das Dop-



pelte, in der Natur wie im Reiche des Bewusstseins: Zuerst, dass nirgends im Universum, soweit unsere Forschung reicht, ein Vereinzeltes, vom innern Weltzusammenhange Abgelöstes, somit Zweck- oder Werthloses sich darbietet; dass vielmehr jegliches in seiner Art, nicht blos für sich, sondern auch in Bezug auf anderes Bedeutung hat, in eine gewisse Ordnung (chemischer, organischer, geistiger Verhältnisse) als Ergänzendes eingereiht ist, was ihm eben seine werthgebende Stellung für anderes verleiht. Beides aber, das Ansich und das für anderes, ist schlechthin unabtrennlich voneinander; denn eben dieses Vollkommene in jedem nach seiner Art erweist sich factisch **zugleich** als das „Gute", Werthvolle, sogar Werthsteigernde für das Andere.

Die zweite Allgemeinerfahrung ist die schon angedeutete: dass je mehr ein Weltwesen jenen innern Zweck erfüllt, seine eigentliche Bestimmung für das ihm zugewiesene Ganze erreicht, desto höher auch ihm sein eigenes Wohlgefühl sich steigert, desto befestigter, unabhängiger von Aeusserlichkeiten, selbständiger es seiner „Glückseligkeit" gewiss wird. Derjenige überwindet am sichersten die Welt, der in rechter Weise ihr dient. Der empfängt am gewissesten Glück und Vervollkommnung aus ihr zurück, welcher die eigene Begabung mit hingebender Treue ihr entgegenbringt.

Dieses tiefste Ethische, die Quelle aller echten Sittlichkeit im Menschen und zugleich seines unzerstörbaren Glückes, erweist sich aber auch nach unten, in den niedern Regionen des Daseins, als allwirksamer Lebenstrieb. Ebenso in der Sphäre der empfindenden Weltwesen gilt das Gesetz: dass innere Lebenslust, Genuss eigener jeweiliger Vollkommenheit geknüpft ist an den Act voller Hingebung für sein Ergänzendes: „Liebe", Aufgehen im andern, um erst darin sich in vollem Eigenwerthe zu fühlen; dies ist das stets neu sich offenbarende Geheimniss alles Lebens und der innere Sinn aller Wechselwirkung unter den Weltwesen.

65.

Es ist daher — so müssten wir nach dem Erfunde der Welterfahrung behaupten — der „innere Zweck" des Weltganzen doch nur bedingt durch die Vollkommenheit des **Einzelnen.** Und diese letztere sich verwirklichen zu lassen, wäre die wahrhafte Bestimmung wie auch der eigentliche Erfolg, der im Gesammtverlaufe der Welt erreicht werden soll und der in tausendfacher Weise wirklich erreicht wird; während einen andern, darüber hinausliegenden Weltzweck oder Weltwerth zu suchen, ein vergebliches und noch niemals gelungenes Unternehmen wäre.

Im Gegentheil ist zu sagen — und dies wird uns sofort noch in anderer Hinsicht von entscheidender Bedeutung werden — dass wenn überhaupt ein innerer Zweck oder Werth im Weltganzen liegen soll, dieser Werth auf eigentlich begreifliche Weise nirgendwo anders gefunden werden kann als in der gefühlten, mehr noch in der zum Bewusstsein erhobenen Vollkommenheit („Glückseligkeit"), überhaupt daher nur in der Sphäre derjenigen Wesen, denen wir Selbstgefühl, zuhöchst Selbstbewusstsein beizulegen vermögen (der Seelen und Geister).

Diese einfache Betrachtung ist aber auch entscheidend für den Begriff des Urgrundes. Denn eine ungefühlte Vollkommenheit, ein blindgeborener, aus bewusstloser Nothwendigkeit hervorgegangener Zweck wären eben keine. Ihr Begriff wie ihr Vorhandensein setzen ein Doppeltes voraus: ein Bewusstsein, aus dem sie stammen, ein Subject, für welches sie vorhanden sind.

Nun gibt es aber wirklich Werthe, Güter in der Welt, deren Besitz absolut befriedigt, deren Mangel schlechthin als Entbehrung empfunden wird, und ein ebenso absolut entscheidendes Gefühl, ein Bewusstsein über solchen Werth und dessen Unterschiede. Auch wird kaum darüber ein Streit sein können, dass jenes Gefühl, jenes Bewusst-

sein keineswegs das Gepräge eines blos subjectiven, willkürlichen, nach Personen und Zeiten wechselnden Beliebens trägt, sondern dass es mit unvertilgbarer Gleichmässigkeit sich an gewisse Zustände knüpft, von gewissen andern schlechthin ausgeschlossen ist.

Diese grosse Thatsache bei dem Begriffe des Weltganzen und bei der Frage nach seinem Urgrunde nicht gleich ursprünglich in Anschlag gebracht zu haben, ist eine der auffallendsten Unachtsamkeiten bisheriger Speculation, und einer der Hauptgründe, welcher ihr nicht gestattete, über höchst abstracte, theils pantheistische, theils naturalistische Begriffe vom Weltgrunde hinauszugelangen, was gleichermassen ebenso wenig ihr gelingen liess, in den eigentlich bewegenden Kern der Dinge einzudringen, den Sinn und das Ziel der Weltentwickelung zu verstehen.

66.

Mit Anerkennung jener Thatsache nämlich verändert und erhöht sich sofort wie mit einem Schlage die innere Bedeutung der Dinge. Der einfach grosse Gedanke einer in die Schöpfung gelegten „Absicht", eines innern Zweckes, ist der entscheidende Gedanke, über dessen eigentlichen Gehalt die Weltbetrachtung uns nicht in Zweifel lässt, da er sich im Suchen und Streben jedes empfindungsfähigen Wesens, in den Zwecksetzungen jedes freibewussten Geistes, wiewol in vielfachster Abstufung der Vollkommenheit, dennoch gleichmässig bewährt, wofür wir den allgemeinen Ausdruck des „Guten" bereits gefunden haben (§. 64).

Nach der Seite der Welt hin würde daher zur Vollerkenntniss der Dinge nicht genügen, nur nach ihrem Wie (ihrer isolirten, für sich bestehenden Beschaffenheit) und nach ihrem Wodurch (nach den in jener Thatsächlichkeit wirkenden Ursachen), sondern ebenso nach ihrem Warum zu forschen, nach dem innern Zwecke, durch den sie ein

eigenthümlich Werthvolles und Gutes in sich darstellen, für welches jene hervorbringenden Ursachen nur das erfolgreiche und wohlangeordnete „Mittel" sind.

Ebenso wird nach oben hin der Urgrund nicht mehr blos (wiewol auch dies eine wahre, aber untergeordnete Bestimmung desselben ist) als absolute, allumspannende Welteinheit, als kosmisches Princip, und indem er zugleich als absolute Intelligenz begriffen werden muss, nicht lediglich als Verstand und Allmacht, als demiurgisches Princip gedacht werden können, sondern ein specifisch höherer Begriff muss zu beidem ergänzend hinzutreten. Wir können diesen Begriff nach der Analogie desjenigen, was vom menschlichen Gemüthe als Höchstes empfunden wird, nur als Wollen, Wirken für anderes, als Güte, Wohlwollen bezeichnen.

67.

Damit wäre indess nur der „teleologische Beweis", in dessen Bereich eigentlich alles Bisherige fällt, auf seinen höchsten zugleich und universalsten Ausdruck erhoben.

So gewiss nämlich die Weltthatsache überall hin es bestätigt, dass die in die Welt hineingelegten Zwecke lediglich um des Geschöpfes willen da sind, in welchem sie sich darstellen, d. h. seine eigene, innere Vollkommenheit und das Gefühl, zuhöchst das Bewusstsein dieser Vollkommenheit (sein „Wohlgefühl", seine „Glückseligkeit") zur deutlich erkennbaren Absicht haben: ebenso gewiss ist der Urgrund zugleich als „Schöpfer um des Geschöpfes willen", als Urguter, kurz als „ethisches Princip", als **Gott** zu denken. Und ebenso gewiss ist, dass überhaupt ein Höheres, Bedeutungsvolleres, Segen- und Trostreicheres nicht gedacht werden kann, als was durch jenen Begriff in die concentrirteste Bezeichnung zusammengefasst ist.

Dies nun ist es zugleich, was uns berechtigt, den von

uns vertretenen Theismus ausdrücklich als **ethischen** zu bezeichnen, im Unterschiede von allen untergeordneten theistischen Standpunkten, welche mittelbar und unausdrücklich zwar dasselbe Ziel im Auge haben mögen, mitnichten aber denjenigen Begriff zum vollständigen Verständnisse zu bringen vermochten, welcher hier den entscheidenden Wendepunkt enthält. Es ist dies der völlig erschöpfte, an der Weltthatsache zugleich erwahrte Begriff des „**innern Zweckes**".

Zu diesem höchsten Abschlusse ist der Theismus daher — man übersehe dies nicht — auf keinem andern Wege gelangt als auf dem der vollen Anerkennung des Thatsächlichen. Und ebendieser ist als der einzig zuverlässige zu bezeichnen. Er behauptet nichts Hypothetisches, blos Erdachtes oder auch Gewünschtes, mit dem, wie man zunächst meinen könnte, so viel Unerwünschtes der wirklichen Welt in schneidenden Widerspruch tritt, sondern er ist der allein entsprechende, einzig vollgenügende Ausdruck der **universalen** Weltthatsache. Was dieser im besondern zu widersprechen scheint, wird in eine Reihe ebenso besonderer Fragen zerfallen, deren Gesammterfolg dahin auslaufen dürfte, jenen Optimismus gerade zu bestätigen, welcher auf der tiefsten **ethischen**, nicht eudämonistischen oder sensualistischen Weltauffassung beruht. Ueberhaupt endlich setzen wir nicht Begriffe den Begriffen, sondern die Consequenz von **Thatsachen** der Leerheit abstracter Vorstellungen oder der Willkür übertägiger Meinungen entgegen. Denn nur das unterscheidet Erkenntniss von Meinung, wenn jene der treue Ausdruck einer unbeugsamen Thatsache geworden ist.

68.

Ein oberflächliches Urtheil möchte vielleicht Anstoss nehmen an den anthropomorphistischen Ausdrücken, mit denen wir im Vorigen das Wesen des Urgrundes als des „Geistes" bezeichneten. Bei näherer Erwägung bedürfen dieselben jedoch keiner Rechtfertigung. Das höchste Geistige

ist nur mit Worten und Analogien zu bezeichnen, die dem menschlich Höchsten entlehnt sind. Das Schlussprincip selbst aber ist kein anderes, als was nach dem Gesetze der Analogie überall zur Geltung kommt, indem man von analogen Wirkungen auf analoge Ursachen zurückschliesst, ohne dass damit die völlige Gleichartigkeit der auf solche Weise zu denkenden Ursachen behauptet würde, und ohne dass wir dadurch die Fähigkeit erhalten hätten, in das objective Wesen der also erforschten Ursachen einzudringen.

So verhält es sich auch in aller Weise mit den Begriffen eines göttlichen Denkens, Wollens, mit der „Weisheit“, der „Liebe“ des höchsten Wesens. Alles reale und thatsächlich wohlbegründete göttliche Eigenschaften! Aber was damit behauptet wird, ist blos ein analoger, kein adäquater Begriff, indem die vollkommene Anschauung davon und die Einsicht ihres Wirkens uns nicht geboten werden, sondern nur eine empirisch unvollkommene Analogie derselben für uns existirt, die dennoch stark und bezeichnend genug ist, um die Uebertragung auf das absolute Wesen denkbar und innerlich verständlich zu machen.

Es ist im gegenwärtigen Gedankenzusammenhange überhaupt geboten, noch einmal darauf hinzuweisen, dass wir nirgends in diesem Gebiete mit blos abstracten oder hypothetischen Begriffen verkehren, oder auch mit subjectiven Meinungen, die heute ersonnen, morgen vergessen sind. Vielmehr sind es Universalthatsachen von unendlich reichem Gehalte, erlebbar, eindringlich, jeder Ableugnung spottend, deren Deutung und Begründung wir versuchen. Diese Begründung vermag zwar nicht bis zur logisch vollendeten Demonstration erhoben zu werden, weil die thatsächliche Grundlage für dieselbe niemals empirisch abgeschlossen werden kann, die aber in ihren Grenzen dennoch stark und zwingend genug ist, um den entgegengesetzten Deutungen (naturalistischer Art) gegenüber den Sieg überwiegender

Ueberzeugung davonzutragen. Das Einzige nur kann hier übrigbleiben, um diese Ueberzeugung zu vollenden, die Gegengründe wider jene ideale Auffassung, die aber nur in Thatsachen, nicht in Meinungen oder eingelebten Vorurtheilen bestehen dürfen, zu erwägen und zu entkräften.

Mit diesem Versuche werden die folgenden Abschnitte sich zu beschäftigen haben.

69.

Unsere bisherige Berichterstattung hat das höchste Ziel der hier vertretenen Weltansicht deutlich ausgesprochen. Sie ist als ethischer Optimismus zu bezeichnen. Als „Optimismus" zuvörderst, indem als der innerlich sich vollziehende Zweck der Schöpfung die gefühlte, zuhöchst ins Bewusstsein erhobene Vollkommenheit des Einzelgeschöpfes — nicht blos geahnt, erdacht, gewünscht, sondern in klarem Begriffe nachgewiesen werden soll. Als „ethischer" sodann, indem diese Vollkommenheit nur als selbsterrungene, aus der Grundanlage des Geschöpfes hervorgehende, aufs eigentlichste erkämpfte und durch diesen Kampf gerade befestigte zu denken ist. Was im höchsten Geschöpfe, im endlichen Geiste, als bewusste Freiheit und Selbstbestimmung, ebenso als Ringen nach der ihm gemässen Vollkommenheit hervortritt, ebenderselbe Vervollkommnungstrieb regt sich schon in den lebendigen Geschöpfen, in jedem nach seiner Art. Und was uns äusserlich dabei als Kampf erscheint, als aufreibender Conflict der Kräfte, das ist nach seiner innern Bedeutung das eigentlich Befestigende, Kraftstärkende, der Vervollkommnung Entgegenführende.

Wenn endlich der Urgrund als der allvollkommene, der einende Inbegriff und Bewirker aller an die Creatur vertheilten Gaben zu denken ist, so liegt das Abbildliche oder Ebenbildliche der lebendigen und der bewussten Creatur eben in jener von dort her verliehenen Vervollkommnungsfähigkeit aus sich selbst und im selbstthätigen Streben danach — ver-

gleichbar einem Funken oder Strahl der Absolutheit, des Aussichselbstseins, der jedem Creatürlichen eingesenkt ist als der wahrhafte Erhaltungsquell seiner Existenz. Denn nur aus der Kraft des Urgrundes schöpfen die Weltwesen ihren Bestand, aber dergestalt, dass diese Kraft (individualisirte Theilkraft) wirklich ihr Eigenthum, ihr Selbst geworden ist, durch und aus welchem sie ein selbständiges und relativ gegeneinander absolutes, unüberwindliches Dasein besitzen. Nur wer dies eingesehen, hat den vollen Ausdruck der wirklichen Natur und Beschaffenheit der Weltwesen sich zum Bewusstsein gebracht, die Erfahrung vollständig zum Begriffe erhoben.

Der innere Zug nach Vervollkommnung ferner, den wir deutlich durch die epitellurische Entwickelung, ahnungsweise durch die kosmische Schöpfung hindurchwalten sehen, die Steigerung und innere Veredelung der Pflanzen- und Thierwelt in der Entwickelungsgeschichte der Erde, gegenwärtig durch Zucht, im Menschengeschlecht durch Wechselwirkung der Genien und Völker; — alle jene und diese Universalerscheinungen können ihren gemeinsamen Erklärungsgrund nur in dem von uns begründeten Axiom finden: dass das Weltganze nur als „Schöpfung" im ausgeprägtesten Sinne sich begreifen lasse, d. h. dass sie einen „innern", ihr eingepflanzten Zweck verrathe, dass aber als der wirkliche Zweck die von ihm selbst errungene und darum gefühlte Vollkommenheit jedes Weltwesens in seiner Art erfahrungsmässig sich bewahrheite.

Uebrigens bedarf es wol kaum der Erinnerung, dass alle jene Begriffe nur als Bezeichnungen, oder eigentlicher noch als Abbreviaturen eines reichen und höchst mannichfaltigen Erfahrungsgehaltes Bedeutung haben, dass man daher sie an diesem Gehalte prüfen oder erproben muss, um denselben den Werth zuzugestehen, den wir ihnen hier vindiciren.

70.

Es versteht sich von selbst, dass wir in den gleichen Fehler eines mit blossen Abstractionen sich genügenden Denkens zurückfallen würden, den wir an der bisherigen Forschung vielfach zu tadeln fanden, wenn wir nicht versucht hätten, jenem Axiom, welches zunächst nur als „heuristisches Princip" aufgestellt werden konnte, d. h. als Gesichtspunkt, auf den die Aufmerksamkeit der Einzelforschung zu richten wäre, durchgreifende Bestätigung zu verschaffen mittels Durchführung desselben durch alle Gebiete der Welterfahrung. Inwiefern uns dieser Versuch bis zur Entscheidung und Befestigung des ganzen Princips gelungen sei, bleibt billig weiterer Erprobung überlassen.

Doch ist es erlaubt, daran zu erinnern, dass der entscheidende Anfang zu solcher Bewahrheitung gemacht sei durch den, wie wir erachten müssen, unwiderleglichen Erweis zweier Grundgedanken: des Begriffes der „Urposition", des Beharrlichen im Wechsel der endlichen Erscheinungen; und des Begriffes eines innerlichen Bezogenseins, eines ursprünglich geordneten Zusammengehörens dieser beharrenden Wesen, sodass sie nicht blos als Ansich-, sondern davon unabtrennlich als Füreinanderseiende zu denken sind. Welcher zweite Universalbegriff wiederum den dritten nothwendig macht: den Begriff einer diese mannichfach gegliederte Ordnung der Weltwesen aus der Ureinheit eines Gedankenentwurfs realisirenden und erhaltenden (als „Vorsehung" die Welt durchwohnenden), mithin absolut intelligenten Weltursache.

Sind diese drei Hauptbegriffe gewonnen und ist weiter damit der Beweis einer „Schöpfung" in jener genau bestimmten Bedeutung festgestellt, — und wir sehen nicht ein, welch gegründeter Einwand aus der objectiven Beschaffenheit der Gesammtweltthatsache gegen sie erhoben werden könnte; wie denn von jeher diese Ueberzeugungen dunkler

oder klarer aller Speculation vorgeschwebt haben, und es jetzt nicht gilt, sie erst zu finden, sondern nur sie schärfer zu bestimmen und genauer zu begründen: — so lässt sich dann die Frage gar nicht mehr umgehen, was die Bestimmung und das Ergebniss dieses dergestalt als „Schöpfung“ erwiesenen Weltganzen sei? Und abermals könnte darauf nirgendwo anders die Antwort gesucht werden als im Inhalte der Weltthatsache selbst.

Wie und in welchem Masse nun es uns gelungen sei, diesem innern Weltsystem, dieser Stufenfolge immer sich steigernder Vollkommenheiten bis zur Krönung dieses Gebäudes in der zuhöchst denkbaren creatürlichen Vollkommenheit erfolgreich nachzuspüren und in unsern nichtmetaphysischen Werken von der „Anthropologie“ und „Psychologie“ an bis hinauf zur „Ethik“ und zu einer „Philosophie der Geschichte“ (in der Schrift über „Seelenfortdauer“) zu einer aus der Objectivität der Dinge geschöpften Klarheit zu erheben: dieses Urtheil bleibt andern überlassen. Nur das Verdienst vielleicht darf ich mir aneignen, die in Abstractionen oder metaphysischen Vorurtheilen eingeengte Speculation auf den Forschungsweg der „Erfahrung“ verwiesen zu haben, d. h. auf genaue und durch keine sonstigen Voraussetzungen verkümmerte Erforschung des Charakteristischen und Eigenthümlichen in jedem Gebiete der Weltgegebenheit. Dies hängt jedoch aufs tiefste mit dem von mir vertretenen metaphysischen Princip zusammen, dass dem abstracten Universalismus gegenüber, welcher die bisherige Speculation zu ihrem Nachtheile beherrscht hat, die Realität und Bedeutung des Individuellen, Besondern zu seinem Rechte gebracht werden soll, um erst auf diesem, dem aufsteigenden Wege den vollen Begriff des Ganzen zu gewinnen.

Die völlig gleiche Richtung auf Specialforschung, auf scharfe und kritisch festgestellte Ermittelung des Besondern, hat die Wissenschaft der Gegenwart genommen in allen ihren

Verzweigungen und Untersuchungsmethoden; und die Erkenntnissschätze, welche auf diesem Wege errungen worden, liegen dankbar anerkannt vor aller Augen. Eben dieser Erfolg jedoch musste mittelbar die Wirkung haben, Mistrauen und Geringschätzung zu erregen gegen jenes auch von uns gerügte universalistische Philosophiren, welches die verwickeltsten Probleme aus der Monotonie einer abstracten Formel lösen zu können meint. Indem man dieses Verfahren, wie es in den zuletzt herrschenden Systemen deutlich genug vorliegt, fast allgemein für im Wesen der Philosophie selbst gegründet ansah, fiel diese sehr mit Unrecht (da z. B. Kant ganz andere Forschungswege eingeschlagen hatte) derselben Abneigung anheim, welche eigentlich jenen zeitweisen Durchgangspunkten der Speculation gelten sollte. Noch mehr übersahen die Draussenstehenden, dass die Speculation selbst im Stande sei, über die Unreifheiten und Uebereilungen, denen sie jeweilig unterliegt, durch eigene Kraft sich hinauszuhelfen. Dies ist im grossen und allgemeinen die gegenwärtige Lage der Philosophie, was den Unkundigen oder Halbkundigen gegenüber erinnert sei. Sie rüstet sich dazu, eine völlig neue Epoche zu beginnen; denn die nach allen Seiten hin erweiterten Erfahrungswissenschaften bieten ihr völlig veränderte Gesichtspunkte und ebenso erweiterte Aufgaben. Nicht blos im Gebiete der Naturforschung, sondern in der Urgeschichte des Menschengeschlechtes und seiner Culturentwickelung ist so viel Neues entdeckt, so viel Altes berichtigt worden, dass die bisherigen, auch philosophischen Ansichten darüber einer gründlichen Reform zu unterwerfen sind. Ebenso ist philosophischerseits die Einsicht gewonnen, dass es nicht mehr darum sich handle, „neue Systeme“ zu ersinnen, um sie zu encyklopädischen Wissenschaftsentwürfen auszuspinnen, sondern in das objective System der Dinge sich hineinzudenken und mit hingebender Treue seinen innern Sinn und Zusammenhang zu erforschen. „Theilung der Arbeit“, welche in allen Zweigen des theoretischen Wissens und des

praktischen Leistens jetzt sich als Nothwendigkeit aufdrängt, bezeichnet auch das gegenwärtige Stadium unsers philosophischen Bedürfnisses. Diese neue Epoche mit Bewusstsein und Entschiedenheit inaugurirt zu haben, wird man uns zugestehen; und hiernach besonders möchten wir das Mass unsers Verdienstes beurtheilt wissen.

Fünfter Abschnitt.

Die Entstehung eines Nichtseinsollenden in Natur und Geschichte.

71.

Dem von uns im Vorigen so stark betonten Optimismus gegenüber wird ebenso entschieden der alte, oft gehörte und gerade jetzt wieder stärker als je hervortretende Protest sich vernehmen lassen, der, auf die unzählbaren Uebel in der Natur, auf die ungeheuern Verbrechen in der Geschichte, auf das gesammte der Menschheit beschiedene Elend sich berufend, es unmöglich findet, eine also beschaffene Welt für die „beste", d. h. vollkommene zu halten, oder noch bestimmter, in ihr das Werk eines intelligenten, vollends eines wohlwollenden Urhebers zu erblicken. Und wie sehr gerade jetzt die entgegengesetzte, die pessimistische Weltauffassung eine Lieblingsmeinung des Tages geworden sei, ist auch hier nicht unbeachtet geblieben.

Die Frage berührt, wie man sieht, ein weites Gebiet höchst verschiedenartiger Weltthatsachen, welche, je nach dem Standpunkt des Beobachters, auch einer sehr verschiedenen subjectiven Beurtheilung unterliegen werden. Denn bei der gewöhnlichen Weise, die Ereignisse der Natur und Geschichte nach ihrer äusserlich sichtbaren Wirkung als

schädliche oder nützliche, als erfreuliche oder beklagenswerthe zu betrachten, nicht nach ihren innern Ursachen und Motivationen zu erforschen, muss der Widerstreit der Ansichten ein endloser, nie zu schlichtender bleiben. Es läuft dabei auf ein quantitatives Mehr oder Minder des in subjectiver Weise als „gut" oder als „schlimm" Beurtheilten hinaus, ohne dass man mit voller Entschiedenheit sich klar geworden wäre, worin eigentlich der allgemeine Charakter desjenigen zu suchen sei, was man, allerdings durch ein unwiderstehliches Gefühl getrieben, als ein „Nichtseinsollendes" beurtheilen müsse. Hierüber ist zunächst eine allgemeine Erörterung nöthig.

Es versteht sich von selbst, dass damit an uns die doppelte Anforderung gestellt ist, die wir ausdrücklich übernehmen, nicht nur den von uns aufgestellten Begriff der „Schöpfung" nothdürftig etwa vor den Einwürfen zu schützen, welche von entgegengesetzter Seite stammen, sondern weit mehr noch und weit entschiedener das höchste Princip des ethischen Theismus, auf welchem unsere gesammte Weltansicht ruht, dadurch von einer neuen Seite bestätigen zu lassen. Es soll sich zeigen, dass gerade von ihm aus es gelingt, jene peinlichen Fragen gründlich und definitiv zu lösen, welche bisher den schlimmsten Zweifeln Nahrung gegeben.

72.

Die glimpflichste, durch eine uralte Tradition sogar geheiligte Lösung jener Zweifel ist in einer oft gehörten Auskunft enthalten, welche man namentlich theologischerseits dafür in Bereitschaft hat: dass zwar „ursprünglich", d. h. am (zeitlichen) Anfange der Dinge, die Welt und der Mensch vollkommen aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen sei, dass er „später" jedoch durch eigene Schuld (durch den „Sündenfall") jener Vollkommenheit verlustig geworden, welche Schuld durch Erbschaft sodann das ganze

Menschengeschlecht in immer grössere Entartung und Verderbniss hineingezogen habe, gleichwie auch dadurch die unter dem Menschen liegende Schöpfung, die bewusstlose Natur, von ihrer anfänglichen Vollkommenheit herabgesunken sei.

Diese Apologie Gottes wegen „Zulassung des Bösen", so wenigstens, wie sie gewöhnlich formulirt wird, genügt in keiner Weise zur Lösung des tiefliegenden Problems. Sie lässt sich weder zu psychologischer Begreiflichkeit erheben; denn es ist nicht sofort einzusehen, wie eine einzelne Freiheitsthat die Deterioration der gesammten nachkommenden Geschlechter zur Folge haben konnte; noch ist sie einer eigentlich objectiven Begründung fähig, indem sie sich lediglich auf ein weit zurückliegendes, halb in Dunkel gehülltes Ereigniss beruft, von dem sie selbst unentschieden lassen muss, ob es historisch oder mythisch zu fassen sei. Wie vollends die factische Entartung des Menschen, in welcher Art man auch sie selbst erklären möge, unmittelbar eine nachtheilige Rückwirkung auf die unter dem Menschen liegende Natur habe äussern können, bleibt ebenso unbegreiflich. Es mag dies einer mythisch-allegorischen Deutung entsprechen, welche man der höhern Weltstellung des Menschen gegeben; dieser Deutung jedoch vermag die anthropologische und die historische Erfahrung keinerlei Bestätigung angedeihen zu lassen. Es verliert sich hier alles in Nebel!

Der tiefere Grundmangel aber, der diese Hypothese drückt, ist darin zu suchen, dass sie den Begriff der „Ursprünglichkeit", den sie behauptet, doch wieder aufgibt, indem sie gleichsam ihn unbenutzt lässt. Die Vollkommenheit, welche nach ihr der Schöpfer ursprünglich dem Geschöpfe verliehen habe, diese, sollte man denken, kann ihm nicht wieder entzogen werden durch ein äusseres Ereigniss oder eine einzelne That. Sie muss vielmehr das Bleibende, Unaustilgbare in ihm sein, aus dessen Kraft es sich wiederherstellen kann von den Entartungen, welche es betroffen.

Und eben dies ist das Charakteristische und Wahre in jener Ansicht; dies ist wol zugleich auch der Sinn, welcher der ursprünglichen Tradition zu Grunde gelegen haben mag. Er enthält die unerschütterliche Grundüberzeugung: in der universalen Erscheinung des Bösen ein Nichtursprüngliches, durch und durch Vergängliches und Zufälliges, darum auch Wiederauszutilgendes und Reparables zu sehen. Aber ebenso folgt daraus, dass diejenige Kraft, welche allein herzustellen vermag, nicht mehr die creatürliche, in den Kreislauf der Weltentartung hineingezogene sein kann, sondern nur eine übercreatürliche, die ursprüngliche Grundanlage des Geschöpfes stärkend-ergänzende, aufs eigentlichste daher „providentielle“ Macht.

Die Begriffe der „Sünde“ und der „Erlösung“, welche nach der bisherigen Auffassung einen specifisch theologischen Charakter hatten, erhalten dadurch einen weit allgemeinern, rein menschlichen und zugleich echt psychologischen Sinn und Werth, dessen Anerkennung kein sittlichgewecktes Menschenbewusstsein, keine besonnene Selbsterkenntniss sich entziehen kann.

Und so schliesst, tiefer erwogen, die eigentliche Bedeutung jener religiösen Ueberlieferung die beiden Grundwahrheiten in sich, welche durch die nachfolgende Untersuchung die ausdrücklichste Bestätigung erhalten werden: zuerst, dass das Uebel und das Böse mit allen ihren Folgen, gleichviel wie ihre Entstehung im ganzen und im einzelnen zu erklären sei (was durch die blosse Vorstellung eines „Sündenfalles“ nicht genügend geschehen), ein durchaus vorübergehender, vollständig auszuheilender Zwischenzustand sei; dass sodann aber die Macht, welche allein davon zu befreien, die erhöhtere Wiederherstellung zu bewirken vermöge, durchaus keine endliche oder mit äusserlichen Mitteln wirkende sein könne. „Selbsterlösung“ des Menschen von der eigenen Schwäche und Gebrechlichkeit, gleichviel welche Mittel und Vorkehrungen dieser Art man dafür

ersinne, bleibt die widerspruchvollste, zugleich oberflächlichste Vorstellung, welche es geben kann.

73.

In directestem Gegensatze mit jener Auffassung, — wir können sie im wesentlichen die christliche nennen — steht eine andere, nicht weniger alte, nicht minder durch eine geheiligte Tradition geschützte Grundansicht; es ist die indisch-buddhistische. Das Elend und der Schmerz, der Unfriede und die rastlose Unruhe sind mit innerer Nothwendigkeit im Wesen des Endlichen als solchem gegründet; sie sind durchaus unabtrennlich von dieser ganzen Daseinsweise und unentfliehbar mit ihr verknüpft. Die Erlösung von diesem Verhängnisse ist daher nur zu finden in der Flucht aus der Endlichkeit: theils durch stufenweise Entselbstung bis zum Aufgeben der Persönlichkeit, theils in der sich steigernden Entweltlichung durch Ascese, da diese Welt in ihrem endlosen Wechsel Desselbigen doch nur die Täuschung an sich werthloser, vergänglicher, in das Gegentheil des Schmerzes umschlagender Genüsse zu bieten vermag. Das Ziel aber ist die Einkehr ins Ewige, in die Ruhe eines unveränderlichen Zustandes, werde diese nun gedacht (und man kann sie allerdings auf die doppelte Weise denken) als die Unveränderlichkeit des „Nichts", des Aufgelöstseins aller individuellen Empfindung und Bewusstheit, oder als die gefühlte und genossene Ruhe eines innerlich vollgenügenden, seiner Dauer zuversichtlich gewissen Bewusstseins, einer „Seligkeit". (Wo bei letzterer Annahme nach der Consequenz der ganzen Weltansicht freilich die grosse Schwierigkeit entsteht, für diesen seligen Zustand und sein Bewusstsein irgendeinen begreiflichen Inhalt, ein eigentliches Lebens- und Thatengebiet herbeizuschaffen, da in dem abstracten Gedanken der Unveränderlichkeit, des Freiseins von allem Wechsel es schwer ist, diese unveränderliche Selig-

keit sich anders zu denken denn als den Zustand einer unveränderlichen „Langenweile".)

Wir kennen gar wohl die entgegengesetzten Meinungen über den eigentlichen Sinn und die wahre Bedeutung des Wortes Nirvâna („Verwehen", „Erlöschen"), durch welches der Buddhismus diesen künftigen Zustand ausdrückt. Den einen bezeichnet es die Vernichtung des Individuellen, indem die „Erlösung" von der Endlichkeit eben darin besteht, sich überhaupt nicht mehr zu empfinden; den andern das Befreitwerden der Seele von dem Kreislaufe der Veränderlichkeit, ihre innere Verewigung, in der gerade das wahrhafte Wesen derselben gerettet und befestigt wird. Ohne uns im geringsten eine Entscheidung über die historisch-kritische Seite der Frage anzumassen, wobei doch die Hauptautoritäten der zuerst genannten Auslegung sich zuzuneigen scheinen, glauben wir dennoch, dass diese Doppeldeutigkeit eine keineswegs zufällige sei, dass über sie darum auch nicht absolut endgültig entschieden werden könne vom blos historisch-kritischen Standpunkte.

74.

Denn es ist überhaupt von der höchsten Bedeutung, einzusehen, dass ein positiver Begriff vom ewigen Leben, mithin auch vom zukünftigen Lose des Menschen, nur dadurch gewonnen werden könne, indem man den Werth und die wahrhafte Bedeutung des gegenwärtigen Zustandes richtig erkennt, dessen Fortsetzung und vollendende Weiterführung der künftige doch nur sein kann. Hier aber bleibt die indisch-buddhistische Auffassung, noch entschiedener der modern speculative, ihm nachsprechende Pessimismus, bei der reinen Negation, bei der absoluten Verwerfung jedes Werthes für das gegenwärtige Dasein stehen. Es gewinnt nur dadurch ihm einen indirecten Werth, dass es in seiner absoluten Nichtigkeit theoretisch erkannt, durch die Verneinung des Willens, sich ferner ihm hinzu-

geben, praktisch verleugnet werden soll. Wie könnte für diese gesammte Geistesverfassung, die in blosser Verneinung aller vorhandenen Güter und Strebungen besteht, auch für das künftige Dasein ein begreiflicher Inhalt, Lebensstoff und Lebensertrag übrigbleiben, wenn alles und jegliches, was im gegenwärtigen Umkreise des Erlebens ihm sich darbietet, als ein völliges Nichts behauptet wird? Der Geist steht damit vor der unbedingten Leugnung aller Realität und Wahrheit; und so wird ihm auch die Zukunft zur absoluten Leere eines unfassbaren, jeder Begreiflichkeit sich entziehenden Zustandes, weil er den Werth der Gegenwart hinweggeworfen; und es ist völlig gleichgültig, ob er dies Nichts für seine Vorstellung auch als wirkliches Nichtsein fassen will, oder ob er demselben doch noch eine Pseudo-Realität beilegen mag. Jedenfalls ist die Stimmung, welche aus dem allen sich ergibt, im schreiendsten Widerspruche mit der natürlichen Auffassung der Dinge. Sie ist die gewaltsamste Abstraction des Denkens, der gespannteste Zustand des Gemüths, ein Uebel und eine pathologische Verstimmung, welche den Geist befallen hat, eine Krankheit, von welcher er zu heilen, nicht ein philosophischer Standpunkt, aus welchem das Problem des Lebens zu lösen ist.

Und hiermit bezeichnen wir das schwerste Bedenken, mit welchem diese Weltansicht behaftet ist, sofern sie sich als philosophische auszugeben gedenkt. Denn eben als philosophische muss sie mit Nothwendigkeit behaupten, den absoluten Standpunkt der Wahrheit einzunehmen, über welchen hinaus die Appellation an eine noch höhere Instanz der Erkenntniss gar nicht denkbar ist. Wäre eine solche höhere Instanz aufgewiesen in einem bestimmten Falle, so wäre eben damit, und dadurch allein schon, eine philosophische Weltansicht widerlegt. Das philosophische Denken soll ja eben darin bestehen und einzig daran hat es sein Kriterium wie seine Berechtigung, dass es gegenüber den subjectiven, schwankenden, widerstreitenden Urtheilen über das Wahre,

das Seinsollende, das Gute, über den absoluten und relativen Werth der Dinge eine feste, gemeingültige, inappellable Erkenntniss behauptet und begründet.

75.

Es ist daher an sich selbst schon der tiefste Widerspruch, die allereigentlichste Ungereimtheit, wenn eine Lehre im Namen der Philosophie und der gemeingültigen Wahrheit gerade das „Nichtseinsollende", das Uebel und die Unvollkommenheit als den wesentlichen Charakter der Dinge behauptet. Der Standpunkt, aus welchem, und die innere Evidenz, mit welcher sie dieses Urtheil der Verwerfung fällt, steht offenbar höher als die behauptete Beschaffenheit der Dinge, welche doch im Widerspruche damit gleichfalls für ein Unbedingtes, nicht weiter Erklärbares, einfach Dahinzunehmendes ausgegeben wird. Wir erhalten damit zwei widereinander streitende absolute Sätze, den einen, welcher den Zustand der Welt als das Nichtseinsollende verurtheilt, den andern, welcher denselben als den einzig möglichen und wirklichen bezeichnet. „Die wirkliche Welt ist so schlecht als es möglich ist, um überhaupt nur fortzudauern." In diesem angeblich philosophischen Endurtheil über den absoluten Unwerth der Dinge liegt ebendeshalb eine unwillkürliche Protestation gegen sein eigenes Bekenntniss. Indem es einen letzten Massstab über diesen Werth, über das Seinsollende und Nichtseinsollende, anerkennt und zu besitzen behauptet, bekennt es doch zugleich, dass es nur diesem Massstabe Widerstreitendes antrifft. Es ist die wohlbekannte und durchaus populäre Betrachtung über den Gegensatz zwischen „Idee" und „Wirklichkeit", ein subjectiver Stossseufzer über die Mängel der Welt. Diese Stimmung ist aber kein Endurtheil, sondern sie enthält ein Problem. Es ist der Zwiespalt zwischen dem Seinsollenden, zugleich dem, was man auch als wirklich erwarten sollte, und der factischen Beschaffenheit der Dinge.

Diesen Zwiespalt zu erklären ist eben Sache der Philosophie; eine Aufgabe, zu deren Lösung gerade sie berufen ist; kein absolutes Factum, bei dem man stehen bleiben könnte, oder dessen blosse Anerkennung für Philosophie ausgegeben werden darf. Die pessimistische Denkweise mag als persönliche Stimmung, als Resultat trüber Erfahrungen, persönlich ganz erklärbar sein. Sowie sie indess auf objectiven Werth Anspruch macht, vollends eine philosophische Geltung sich anmasst, geräth sie in Widerstreit mit sich selbst. Sie protestirt unwillkürlich wider ihr eigenes Resultat, indem sie den Widerspruch behauptet: das Nichtseinsollende sei dennoch das Seinmüssende, das Wirkliche insgesammt sei „unvernünftig", mislungen, absurd. Dies ist hypochondrisch, nicht aber philosophisch gesprochen!

Es wird daher künftig als ein Zeichen bedenklichster Desorientirung in Sachen der Speculation betrachtet werden müssen, dass eine also geartete Weltansicht dem Zeitalter als wissenschaftliche Autorität imponiren, als ein erheblicher Fortschritt philosophischer Forschung gelten konnte, der berechtigt wäre, in die Entwickelungsreihe der speculativen Weltansichten ebenbürtig eingefügt zu werden, während sie, wie gezeigt, nur den Werth eines persönlichen Bekenntnisses besitzt, mit dem ein trübsinniger Geist die Welt betrachtet. Das Talent und die Energie, mit der dieses Bekenntniss sich Luft macht, ändert nichts an der innern Beschaffenheit des Standpunktes, noch an der Schärfe des Urtheils, welches wir philosophischerseits nöthig finden. Auch ist es nicht sowol der Urheber, welchem dieses Urtheil gilt — denn stark und aufrichtig mit seiner Confession hervorzutreten, hat jeder das Recht, wenn auch nicht die Verpflichtung — als die unüberlegt kurzsichtige Ueberschätzung, welche darin eine beherzigenswerthe allgemeingültige Wahrheit sah.

Anmerkung.

Ich kann nicht umhin, damit vorstehendes Urtheil nicht

selbst hart und unmotivirt erscheine, auf Früheres zu verweisen, welches die Begründung dafür zu übernehmen vermag. Ich habe, als einer der ersten, Schopenhauer's Lehre einer objectiven Kritik unterworfen, unterscheidend in ihr die Wahrheit des Princips von der persönlichen Beimischung einer krankhaften Gemüthsverfassung, mit welcher jenes Princip an sich nichts zu thun hat.*) In Bezug auf das Grundaperçu seiner Lehre: dass in allem, in dem Niedersten wie im Vollkommensten, ein Willensprincip sich rege, konnte ihm nachgewiesen werden, wie wenig original und ihm eigenthümlich dieser Gedanke sei, wie er in den nach-Hegel'schen Systemen, welche dem einseitigen Monismus der „Vernunft" gegenüber einen tiefer begründeten Realismus und Individualismus anstreben, nicht minder vertreten sei, zudem noch auf die einzig richtige Weise, welche dem neuen Princip seinen ausgiebigen Werth und seine eigenthümliche Bedeutung verleihen kann. Indem nämlich Schopenhauer jenen „Willen zum Leben", in welchem gerade der Grund aller Individuation liegt, umgekehrt als ein abstract Einfaches, Uniformes und mit sich Identisches fasst, indem er aus diesem Grunde die Individuation für blossen Schein, für ein Product des täuschenden „Intellects" erklärt: hat er dadurch die Wahrheit seines Grundgedankens geradezu preisgegeben, ja das innere Verhältniss zwischen „Wille" und „Intellect" gewaltsam verkehrt und auf den Kopf gestellt.

Ganz im Gegentheil ist „Wille" (als noch auf der Stufe der Bewusstlosigkeit stehend, „Trieb" genannt) niemals und nirgends ein blos Allgemeines und eben damit Unbestimmtes, sondern er ist nur zu denken als individueller,

---

*) „System der Ethik", erster kritischer Theil: Die philosophischen Lehren von Recht, Staat und Sitte u. s. w. (Leipzig 1850), S. 394—415. „Ein Wort über die Zukunft der Philosophie" in der „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik", 1852, XXI, 226—241. „Anthropologie" (1. Ausg. 1856, 2. Ausg. 1860), S. 581 fg. Besonders in letzterm Werke ist alles zusammengefasst, was für Schopenhauer's Princip und gegen die Ausführung, welche er ihm gegeben, gesagt werden kann.

genau bestimmter und von anderm unterschiedener, weil er stets auf ein innerlich begrenztes Ziel gerichtet sein muss, um überhaupt Wille, Trieb zu sein. Ein abstract uniformer, einfach identischer Wille dagegen wäre ein leerer, inhaltsloser, nichts wollender Wille, — ein völliger Nichtgedanke und Selbstwiderspruch. Im Gegensatz zu jener Behauptung wird vielmehr aufs entschiedenste klar: dass im „Willen", im „Triebe" gerade der Ursprung und das Kennzeichen aller Individuation gefunden werde, während von jeher und nach allgemeiner Erfahrung umgekehrt der „Intellect", die Vernunft, das Denken als das in allen Individualitäten Gleiche und Gleichmachende, als κοινὸς λόγος bezeichnet worden ist. Schon diese gewaltsame und völlig ungerechtfertigte Umkehrung jenes unerschütterlichen Grundverhältnisses zwischen Wille (sei er blosser Trieb oder bewusste Volition) und ordnender, antiindividualisirender, darum zur allgemeingültigen Wahrheit führender Vernunft, während für Schopenhauer sein „Intellect" der Grund aller Täuschung ist, musste seiner Lehre den Stempel höchster Willkür und Wahrheitswidrigkeit aufdrücken.

Ebenso wenig kann aber auch bei dem blossen Begriffe des „Willens" stehen geblieben werden, gleichviel ob man denselben individualistisch oder antiindividualistisch denke. Wille, als Trieb wie als bewusste Volition, kann nur gedacht werden als Eigenschaft oder Wirkung einer realen Substanz. Wille niemals ohne Wollendes! Ein substanzloser, im leeren Nichts schwebender Wille ist eine ebenso gewaltsame Abstraction, ebenso ein halber oder ein Nichtgedanke, wie wir vorher den „einfachen" Willen bezeichnen mussten. Weit entfernt daher, im Willen allein oder an sich den letzten Erklärungsgrund für die Mannichfaltigkeit der Erscheinungen zu besitzen, entsteht hier erst die Frage: was als der jedesmalige Träger oder das reale Substrat eines Willens zu denken sei, der in solcher Mannichfaltigkeit seiner Wirkungen sich darlegt. Und eben von hier aus

wird man genöthigt sein, abermals in directem Gegensatze mit Schopenhauer, im Willen den Grund der Individuation, im „Intellect“ das vereinigende, vermittelnde Princip zu suchen.

Am allerwenigsten endlich kann nach Schopenhauer's Behauptung jenes Willensprincip gedacht werden als dem „Intellect“, dem Erkenntnissvermögen ursprünglich vorausgehend, und der Intellect überhaupt nur als etwas Accidentelles, äusserlich zu ihm Hinzutretendes, der etwa nur am Menschen und den höhern Thieren als eigenthümliches Erzeugniss ihrer „Hirnorganisation“ zur Erscheinung kommt, sonst aber nirgends existirt. Auch hier müssen wir das Umgekehrte behaupten. Das universale Willensprincip, dem alles entstammen soll, zeigt sich nach allgemeiner Erfahrung vielmehr als absolut „zweckmässig“ wirkend; und diese objective Zweckmässigkeit ist ebenso als allgemeine Weltthatsache anzuerkennen wie dasjenige, was er vom universalen Willen behauptet. Somit darf ihm jener intellectlose, blind fatalistische Wille nicht nur nicht das Erste, Absolute sein, sondern gerade hier erhebt sich die weitere Frage: aus welchem höhern Princip jene dem Universalwillen eingeborene innere Zweckmässigkeit, jene „blinde Weisheit“ stammen möge, welche in den Wirkungen der bewusstlosen Natur wie in den Anfängen des Seelenlebens allwirksam zu Tage tritt? Und sicherlich wird sich dafür kein anderes wirklich genügendes Erklärungsprincip finden lassen, als was der „Theismus“ behauptet und auf das vielseitigste begründet, welchem gegenüber so rhapsodische Behauptungen in nichts zerfallen. Schopenhauer's System ist atheistisch zu nennen, nicht deshalb, weil er den „einfachen Willen“ zum Absoluten erhebt, sondern weil er denselben, im schreiendsten Widerspruche mit der Weltthatsache, zu einem blindwirkenden, schlechthin vernunftlosen stempelt; mit andern Worten: weil er überhaupt Vernunft, Geist, Bewusstsein zum blossen Product der „Or-

ganisation" herabsetzt. Dies ist die härteste Paradoxie, die jemals eine philosophisch sich nennende Lehre der Einsicht der Urtheilsfähigen geboten hat.

Mit all diesen Mängeln und Unbedachtsamkeiten, so vernichtend sie auch gegen die Lehre ins Gewicht fallen, hat nun — wir wiederholen es noch einmal — die darangefügte praktische Weltverdammung nicht das Geringste gemein. Warum dem Universalwillen in seiner unendlichen Selbstobjectivirung alles so schlecht gelingen müsse, dass dieses objectivirte Product am besten thut, in sein voriges Nichts zurückzukehren und deshalb den „Willen zum Leben" vorerst in sich zu ertödten: dazu liegt im Princip selbst nicht die geringste Veranlassung. Vielmehr müsste die Ursache jenes seltsamen Miserfolgs anderweitig nachgewiesen werden. Man könnte zur versuchten Erklärung etwa sagen, und dieser Grund schimmert bei Schopenhauer wirklich durch: jene Sehnsucht nach Selbstvernichtung liege darin, um dadurch von der ewigen Täuschung des „Intellects" loszukommen, welcher uns die Mannichfaltigkeit einer Welt vorspiegelt, während „in Wahrheit" doch nur Eines existirt. Indess wäre dies lediglich eine theoretische Irrniss, von welcher kaum begreiflich wird, wie sie den Willen anfachen kann, um sich praktisch zu vernichten, statt einem theoretischen Skepticismus sich hinzugeben; noch weniger, um die Behauptung eben der absoluten Schlechtigkeit der Welt zu begründen, oder auch nur einigermassen zu rechtfertigen, indem jener eine, einzig reale Wille ebenso gut als der Schöpfer einer relativ vollkommenen Welt gedacht werden kann. Für theoretische Irrthümer gibt es endlich eine ganz andere „medicina mentis", eine wirksamere „emendatio intellectus" als die hier vorgeschlagene gewaltsame und höchst bestreitbare, da ohne allen Zweifel die Mehrzahl der Urtheilenden von der angeblichen Schlechtigkeit der Dinge und von der Nothwendigkeit ascetischer Selbstvernichtung durch solche Gründe sich nicht wird überzeugen lassen.

Somit ergibt sich: jener so energisch betonte Lebensverdruss und Weltüberdruss hat keinen allgemein logischen, er hat einen lediglich individuellen, pathologischen Grund. Er kann nicht philosophisch, nur biographisch erklärt werden, welches letztere auch ausreichend geschehen ist*), was aber nicht mehr einer Entwickelungsgeschichte der Philosophie, sondern einzig der Literaturgeschichte angehört. Hat nun gerade diese persönliche, innerlich zufällige Wendung der Lehre dieser den Beifall und die Beistimmung so vieler verschafft, so ist dies gleichfalls nicht ein philosophischer Erfolg, sondern ein persönlicher. Die geniale Energie des Schriftstellers, welche in der Darstellung seines Welthasses nicht überboten werden kann, besticht und bewältigt die ungewissen, in ähnlicher Ungenüge befangenen Gemüther; und so hat er sehr begreiflich eine zahlreiche Gemeine gemüthlich Verbildeter, wissenschaftlich Halbgebildeter um sich versammelt, die aber mit nichten dadurch in den Umkreis der Philosophie gestellt sind. Denn es ist vor allem gerade die Sache echter Philosophie, sie über jene Vorurtheile gründlich aufzuklären, wenn der Ernst und der innere Werth des Lebens es nicht vermocht hat.

Die neuen Fortbildner und Verbesserer von Schopenhauer's Lehre können daher nicht hoffen, durch Fortführung und Steigerung ihrer Resultate dieselbe zu berichtigen. Sie müssen, wenn sie überhaupt an Schopenhauer anknüpfen wollen, nicht am Ende, sondern am Anfange eintreten, indem sie den beiden Grundgedanken des Systems, seinem einseitig ungenügenden skeptischen Idealismus und seinem ebenso abstract gebliebenen Willensprincip, die dringend geforderte kritische Verbesserung angedeihen lassen.

Wir selbst aber hatten die Absicht, durch das Vorige

*) Gwinner, „Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestellt“ (Frankfurt 1862). „Schopenhauer und seine Freunde“ (1864).

ein früheres Urtheil von neuem zu rechtfertigen. Ein Geschichtschreiber über die neuere Philosophie, der es darin als seine Hauptaufgabe betrachtet, die gleichzeitigen oder die aufeinander folgenden Systeme also zu gruppiren, dass ein gewisser dialektischer Process nach Hegel's Methode in sie hineingebracht wird, hat aus diesem Grunde auch behauptet, dass nach Herbart gerade Schopenhauer's Lehre „gefordert“ gewesen sei. Ohnehin dieser Manier eines künstlich einzwängenden Gruppirens abhold, durften wir in diesem Falle erwidern, und das Vorstehende enthält die erneuerte Begründung davon: dass Schopenhauer's Lehre gar nicht „gefordert“ sei von irgendeinem Stadium philosophischer Entwickelung aus. Sie sei als abgesonderte Leistung für sich zu beurtheilen, indem sie auch in der Kritik des Kant'schen Systems, des einzigen, an welches sie anknüpft und welches sie weiterzuführen gedenkt, eigensinnig und willkürlich nach der Seite sich gewandt habe, welche von den unmittelbaren Nachfolgern Kant's verlassen oder, wie wir behaupten, berichtigt worden ist: dem einseitig subjectiven Idealismus. Wollte Schopenhauer daher seine Stellung rechtfertigen in der Gesammtentwickelung der nach-Kantischen Philosophie, wollte er seine Lehre als „geforderte“ wirklich begründen: so konnte es nur geschehen durch eine eingehende Kritik dieser Systeme, welche bei seinem unbestreitbaren Scharf- und Tiefsinn auch ihn selbst zu ganz andern Ergebnissen geführt hätte, als in denen er jetzt befangen geblieben. Dieses eigensinnige Sichabschliessen in vorgefassten Meinungen, dieses leidenschaftliche Kämpfen und Betheuern, wie es seine Darstellungsweise charakterisirt, macht ihn zwar zum wirksamen Schriftsteller, nicht aber zum Ueberzeugung spendenden Denker; und nur untergeordnete, unselbständige Geister haben durch ihn sich imponiren lassen. Darüber ein aufklärendes Wort zu sagen, schien uns noch immer zeitgemäss, um den Unterschied blos literarischer Leistungen

von eigentlich philosophischen Ergebnissen nicht übersehen zu lassen.*)

76.

Grundverschieden von jener Caricatur des Pessimismus ist eine Ansicht vom Werthe der Dinge, welche in dem Bekenntnisse gipfelt: dass, solange der Mensch im Aeussern nichts anderes findet als den endlosen Naturkreislauf der Vergänglichkeit, solange er in sich selbst nichts mehr erlebt als den erfolglosen Wechsel stets wiederkehrenden Begehrens und stets neuversuchter, aber vergeblicher Befriedigung, worin er gleichfalls nur die absolute Leere des Einerlei empfinden muss, er für sein Streben kein dauerndes Gut, für sein Denken keine feste Wahrheit besitze: dass er beides nur finden könne in der „Flucht aus der Zeitlichkeit", in der Einkehr zur Welt ewiger Güter und fester Wahrheit. Mögen für solche Entsinnlichung und Erhebung oftmals freilich ungenügende oder unstatthafte Anweisungen gegeben worden sein: das tiefliegende Bedürfniss derselben bleibt unaustilgbar im Geiste, und eben die verschiedenen Aushülfen und Veranstaltungen dazu bekunden diese Unaustilgbarkeit.

Dies nun ist der eigentliche, esoterische Sinn, der auch in der buddhistischen Lehre uns vorliegt. Dieselbe Ueberzeugung: „dass in der Sinnenwelt kein Friede zu finden sei", zieht sich wie ein goldener Faden durch alle Schulen orientalischer und christlicher Mystik. Und was den Geist eigentlicher Speculation specifisch und wie durch eine tiefe Kluft von allem Sensualismus und Empirismus abscheidet, ist das analoge Bekenntniss, „dass im Sinnlichen keine Wahrheit sei". Dies zugleich ist es, was

*) Vgl. „Ein Wort über die Zukunft der Philosophie" in der „Zeitschrift für Philosophie", XXI, 228 fg.

die wahre Philosophie ursprünglich und principiell mit der Religion auf denselben Boden stellt. Denn eben diese — sonst wäre sie gar nichts anderes als entweder Moral oder Glückseligkeitslehre — geht aus von dem Grundbekenntniss: „dass der sinnliche Zustand, in dem der Mensch unmittelbar sich findet, der nichtseinsollende, zerrüttete, von «Sünde» befleckte sei, dass er der Befreiung, «Erlösung» aus demselben bedürfe".

77.

Alle drei aber: Mystik des Gemüths, echte Speculation und religiöses Bekenntniss haben mit jenem absoluten Pessimismus nichts gemein; sie wären vielmehr, könnte er ihnen als Weltreligion gegenübertreten, seine entschiedensten Gegner. Denn sie sind weit entfernt vom principiellen Irrthum desselben, das Dasein des Endlichen überhaupt als das „Nichtseinsollende" zu bezeichnen, oder die creatürliche Besonderheit an sich selbst schon elend, beklagens- oder verdammenswerth zu schelten: vielmehr, so gewiss ihnen allen der Gedanke des Theismus zu Grunde liegt, sehen sie in der wahren, vom Urgrunde dem Geschöpf zugedachten Bestimmung nur den Ausdruck einer besondern, ihm verliehenen Vollkommenheit. Was sie dagegen gemeinsam behaupten, was gerade den Mittelpunkt aller ihrer Ueberzeugungen ausmacht, ist die Wahrheit: dass der Mensch in seinem unmittelbaren Zustande dieser ihm zugedachten Vollkommenheit durchaus noch entbehre, dass er sie erst zu erwerben, im heissen Kampfe mit seiner eigenen Natürlichkeit und mit der Welt um ihn her zu erringen habe.

Die Speculation an ihrem Theile bezeichnet diese Wahrheit von theoretischer Seite in nicht minder prägnanter und durchgreifender Weise also: Die Sinnenwelt und das Sinnenleben des Menschen sind von lediglich phänomenaler Beschaffenheit. Er hat sich durch Denken in die Welt der Realität, der wahren Wesenheiten und Ursachen, eben damit

zugleich zur Einsicht in die wahre Bedeutung der Welt und seiner selbst erst zu erheben. Diese Erhebung ist aber selbst keine willkürliche oder künstlich ersonnene, sondern ein nothwendiges und zugleich allgemein menschliches Bestreben, ein Geistestrieb, der niemals sich unbezeugt lässt und demzufolge der Grundanlage des Menschen genuggethan werden muss. Denn Denken überhaupt, so zeigten wir früher (§. 5, a. b.), ist an sich selbst ein theoretisch religiöser Act, ein unwillkürliches und unablässiges Gottsuchen, Gotterkennenwollen, so gewiss es, von Grund zu Grund immer höher steigend, dem Urgrunde zustrebt. So ist das Denken, seinem allgemeinen Charakter zufolge, an sich selbst schon ein Protest gegen jede blos pessimistische Auffassung. Denn es sucht Begründung, Erklärung der Phänomene aus ihren wahren Ursachen; es erklärt, „warum" das nicht anders sein könne, was uns in unserer subjectiven, ungeläuterten Beurtheilung als unheilvoll, böse, nichtseinsollend erscheint. Der Pessimismus ist zum allermindesten daher Mangel an Einsicht in die wahren Gründe und innern Zusammenhänge der Erscheinungen. Er verschliesst sich willkürlich der freien, denkenden Forschung, welche überall da, wo sie die wahren Ursachen der Erscheinungen aufdeckt, auch ihre volle Rechtfertigung darbietet; denn etwas verstehen heisst auch es rechtfertigen. Der Pessimismus ist vorurtheilsvoll, abergläubisch bis in seine Anfänge hinein; denn was darf eigentlicher „Aberglaube" heissen, als das hartnäckige Verharren in dem unmittelbaren, lediglich subjectiven Eindrucke, den die Dinge auf uns machen!

78.

Mit der soeben vollzogenen Betrachtung ist jedoch die ganze Bedeutung des Problems für uns zurückgekehrt (§. 71): wie das Vorhandensein von Zuständen im Weltganzen sich erklären lasse, in denen ein unwider-

stehliches Gefühl ein Nichtseinsollendes, Verderbliches, mit der Annahme einer im Universum waltenden Weisheit und Güte Unverträgliches zu gewahren glaubt; und ebendies hat jener pessimistischen Auffassung wie überhaupt atheistischen Zweifeln von jeher Nahrung verliehen. Es ist das uralte, grosse Problem, welches zu einer „Theodicee“ in den verschiedensten Gestalten Veranlassung gegeben hat, aber auch zu entgegengesetzten Auffassungen.

Wenn wissenschaftlicherseits seine Lösung nach allgemeinem Zugeständniss bisher noch nicht vollständig gelungen sein sollte, so ist bemerkenswerth, dass dies praktisch eigentlich keine grosse Schädigung gebracht hat. Denn vom persönlich menschlichen Standpunkte darf jeder die nie trügende Erfahrung machen, dass auch das ihn treffende Schlimme oder Bösgemeinte zu seiner innern Förderung gereichen kann, wenn er in rechter Weise ihm begegnet; dass es also seinem wahren Charakter nach kein Böses sei, sondern ein an sich indifferenter Stoff der Bewältigung unsers Willens, welcher durch eigene Kraft in ein für uns Gutes verwandelt werden kann. Diese praktische Erfahrung kann auch theoretisch für uns ein Wink sein, den tiefer liegenden Ursachen dessen nachzuspüren, was wenigstens phänomenalerweise von uns für ein Nichtseinsollendes, ein Uebel gehalten wird.

Uebrigens müssen wir einen Grundmangel bei der bisherigen Behandlung dieser Fragen darin finden, dass man sie, trotz ihrer innern Unterschiede, nach einer allgemeinen Formel zu lösen gedachte, die eine summarische Antwort auf das Verschiedenste enthalten sollte, um entweder, wie vor alten Zeiten, eine Universalrechtfertigung Gottes herauszufinden, oder wie jetzt beliebt geworden und wie es sogar als grosser Erkenntnissfortschritt gepriesen wird, um eine Gesammtverurtheilung über die Welt auszusprechen, worin sich nur zeigt, dass man seine subjectiven Unbehaglichkeiten zu allgemeinen Weltzuständen aufblähen möchte und seine

verweichlichte Willensschwäche als der „Weisheit letzten Schluss“ auszugeben gedenkt.

79.

Vor allem ist jedoch zu erwägen, dass die Frage nach dem Ursprunge und Wesen desjenigen, welches wir im Complex der Welterscheinung als das Nichtseinsollende bezeichnen, in eine Reihe verschieden zu behandelnder, einzeln zu lösender Probleme zerfällt. Und auch in diesem Betreff wird man nicht bei allgemeinen Formeln oder ungefähren Auskünften stehen bleiben; man wird auf das Thatsächliche in seiner Eigenthümlichkeit zu achten haben und die Ursache für dieses suchen, welche Ursache gar oft nichts gemein haben wird mit den Ursachen scheinbar sehr verwandter, innerlich aber weit abgetrennter Erscheinungen. Kurz wenn irgendwo das Individualisiren der Probleme gefordert werden muss, so ist es in diesem Thatsachengebiete, wo die complicirtesten Ursachen zu einer einzigen Wirkung ineinanderlaufen.

Wenn nun gerade aus diesem Grunde die menschliche Forschung oft genug wird bekennen müssen, die weit zurückreichenden Ursachen einer verheerenden Weltplage, oder die psychischen Verwickelungen einer moralischen Unthat keineswegs entwirren zu können: so wird dieses einzeln Unerklärtbleibende dennoch die Grundauffassung von der Vollkommenheit des Weltganzen nicht zu erschüttern vermögen, welche auf wirklicher, auf positiver Erkenntniss beruht. Denn hier ist, wie in allen analogen Fällen, an den schon früher erörterten allgemeinen Gesichtspunkt zu erinnern:

Soweit unser wirkliches Verständniss der innern Ursachen und Wirkungen im Weltzusammenhange reicht, ebenso weit schwindet auch vor unserer Einsicht der anfängliche Schein eines Chaotischen, Unvollkommenen, Nichtseinsollenden in den Dingen. Wir erkennen dann thatsächlich die innere Vollkommenheit der Ursachen und Wirkungen

auch da, wo wir vorher aus Unkunde das Gegentheil wähnten. Beschuldigen heisst somit Nichterforschthaben; denn soweit das Verständniss wirklich vordringt, bestätigt auch sich ausnahmslos die versöhnende Einsicht von der tiefen, weisheitsvollen Gesetzmässigkeit des Ganzen wie des Einzelsten im Weltzusammenhange. So ist der Schluss nicht blos berechtigt, sondern geradezu unabweisbar: dass wo uns einzelnes damit Unvereinbare begegnet, dies nur die Schuld unsers Nichterkennens sei, dass hier ein Problem vorliege.

Mit diesem Probleme nun kann es sich doppelt verhalten. Entweder es betrifft eine allgemeine, stetig wiederkehrende Erscheinung; und von dieser Art sind die Erfahrungen, welche wir in Natur und Geschichte als Uebel und als Böses bezeichnen. Von diesen Problemen ist sicher vorauszusetzen, dass sie der tiefer dringenden Forschung lösbar sind; denn sie finden ihren schliesslichen Erklärungsgrund in bleibenden Ursachen und wiederkehrenden Wirkungen. Oder es sind vereinzelte Ereignisse, die wir dann „zufällige" nennen, sogenannte Glücks- oder Unglücksfälle, ebenso die Wirkungen rein persönlicher Conflicte. Diese bleiben nach ihrer Ursachlichkeit für uns sicherlich unlösbare Probleme, weil sie aus einer einmaligen, uns unentwirrbaren Causalverkettung entspringen.

80.

Mit diesen Cautelen der Forschung ausgestattet, dürfen wir den Versuch wagen, demjenigen, was man in der physischen Natur gemeinhin als Uebel, in der Sphäre des Geistes als moralisches Böse kennzeichnet, einen neuen Gesichtspunkt des Verständnisses abzugewinnen.

Die bisher geltenden Auffassungen dieser Frage lassen sich am kürzesten und schärfsten auf die beiden Gegensätze zurückführen, als deren Repräsentanten Spinoza und Leibniz zu nennen sind.

Jener behauptete, getreu seiner streng deterministischen

Denkweise, mit durchgreifender, das ganze Problem an der Wurzel ausrottender Consequenz: Was wir gut oder böse nennen, was wir überhaupt als Nichtseinsollendes bezeichnen, existirt objectiverweise gar nicht; es ist blosses Product einer subjectiven Illusion. Jedes Weltwesen ist und wirkt gerade also, wie es nach innerer Nothwendigkeit muss. Von Verdienst oder Verschuldung desselben kann dabei nicht die Rede sein; denn die ganze Unterscheidung eines Guten oder Schlimmen ist völlig unzutreffend für seine objective Beschaffenheit. Im wahren Wesen der Dinge besteht gar kein solcher Gegensatz.

Die bekannte Auskunft Leibnizens (auf die man jetzt mit einigen Modificationen zurückkommen zu wollen scheint) erkennt zwar jenen Gegensatz an, führt ihn aber auf den blos graduellen Unterschied grösserer oder geringerer Vollkommenheit zurück. In der „Endlichkeit“ der Weltwesen, d. h. in der Beschränktheit derselben auf einen gewissen Umkreis von Eigenschaften, mit strengem Ausschluss gewisser anderer, soll die Möglichkeit des „Uebels“ innerhalb der Natur wie in der moralischen Welt die des „Bösen“ hinreichend begründet sein.

Beide Auffassungen scheinen nur unsere frühere Bemerkung zu bestätigen: wie mislich es sei, in der Speculation mit abstracten Allgemeinbegriffen sich genugzuthun und darin die volle Lösung der Probleme finden zu wollen. Jede dieser entgegengesetzten Behauptungen hat ihre Wahrheit und relative Berechtigung; aber sie wird erst gewonnen und zugleich damit ihr bisheriger Gegensatz aufgehoben, wenn wir in das Besondere eingehen und die dabei übersehenen Begriffsunterschiede zu voller Geltung bringen.

81.

Was zuvörderst den allgemeinen Begriff der „Endlichkeit“ betrifft, so ist nach der wahren Bedeutung desselben jedes „endliche“, d. h. in seiner Eigenthümlichkeit abge-

schlossene Weltwesen in seinem Masse als gut und vollkommen zu bezeichnen, sofern dessen Wirklichkeit seinem Wesen entspricht oder anders ausgedrückt: sofern es seinen immanenten Zweck erreicht; sei übrigens der qualitative Umfang seiner Eigenschaften gross oder gering, erscheine dabei die zufällige oder wechselnde Wirkung, die es auf anderes übt, als eine vortheilhafte oder eine schädliche.

Wir werden daher, der Leibniz'schen und jeder damit verwandten Theorie entgegen, mit höchster Entschiedenheit behaupten müssen, dass gerade in der „Schranke", die das Weltwesen zum Endlichen macht, d. h. in seiner Eigenthümlichkeit, der eigentliche Grund dessen enthalten sei, was es zum (relativ) Vollkommenen und Guten erhebt, worin zugleich für sein Selbstgefühl die Quelle seiner Befriedigung, seines Wohlbefindens enthalten ist. Denn der Mangel gewisser Eigenschaften, im Vergleiche mit andern Weltwesen, ist für es selbst kein Mangel; vielmehr würden diese, seinem Wesen hinzugefügt, die innere Harmonie und geschlossene Uebereinstimmung stören, durch welche wenigstens jedes organische und jedes beseelte Wesen mit Recht einem in sich vollendeten, keiner Nachbesserung bedürfenden „Kunstwerke" verglichen werden kann.

Somit ist überhaupt nicht, was wir „Uebel" oder „Böses" nennen, aus dem Nichtvorhandensein gewisser Vollkommenheiten in den Einzelwesen allein zu erklären. Wir müssen gleicherweise, wie wir metaphysisch den falschen, weil abstracten Begriff der „Endlichkeit" ablehnten, dies auch in praktischer und ethischer Hinsicht thun.

82.

Aber nicht blos der wahre metaphysische Begriff der Endlichkeit, sondern auch die durchgreifende Erfahrung widerlegt jene Theorie. Denn wäre sie wahr, so müsste daraus folgen, dass mit der „Schranke" der Geschöpfe

auch die Möglichkeit ihrer Entartung sich steigere, dass mit der grössern Vollkommenheit sie abnehme.

Das gerade Gegentheil findet statt. In dem Masse nämlich, als das endliche Wesen vielseitiger begabt, mit grösserm Reichthum von Anlagen ausgestattet, d. h. je relativ vollkommener es erscheint: desto mehr sehen wir in ihm die Möglichkeit, sich steigern, entweder hinter seiner Bestimmung verkümmert zurückzubleiben oder sie in Miserfolge auslaufen zu lassen, in denen eben das „Nichtseinsollende“ zur vielseitigsten Erscheinung kommt.

Das Ergebniss dieser doppelten Betrachtung ist entscheidend. Begriff und Erfahrung lehren gleicherweise, dass das „Nichtseinsollende“ überhaupt nicht in der blossen „Endlichkeit“ des Weltwesens, im ursprünglichen Mangel gewisser Eigenschaften seinen Grund haben könne. Daraus folgt weiter: dass es überhaupt nicht in seiner ursprünglichen Anlage gegründet sei, dass es erst durch äussere Umstände („per accidens“, wie die Scholastiker sagen) an ihm herbeigeführt werde. Wobei freilich noch näherer Erörterung unterliegt, was unter letzterm zu verstehen sei. Vorläufig ist indess dadurch jede Vorstellung einer „ursprünglich“ verderbten Natur des Geschöpfes (des Menschen), eines „radicalen Bösen“ principiell abgewiesen. Alles Ursprüngliche, als Anlage im Weltwesen Vorhandene, ist vielmehr vollkommen nach seiner Art, daher gut, gesund, fehlerlos zu nennen. Und in dieser mit dem teleologischen Princip vermittelten Gestalt ist Spinoza's Standpunkt anzuerkennen.

Dies ist das eine, scharf festzuhaltende, keiner Ausnahme unterliegende Ergebniss. Das andere ist, dass demzufolge auch jede Vorstellung eines „Prädestinirtseins“ zum Bösen hinwegfällt, wie sie, mehr oder minder deutlich ausgesprochen, allen deterministischen Systemen als Nebenfolge anhaftet. Die wahre, vollständige Consequenz hat wenigstens in diesem Betreff Spinoza gezogen. Würde das Böse zu einem un-

vermeidlichen, weil absolut „prädestinirten“ Phänomen gemacht: so hörte es in Wahrheit auf, ein „Nichtseinsollendes“ zu sein; es wäre ein Nothwendiges. Dies bedeutet in höchster Instanz, dass der ganze Unterschied von Gut und Böse ein lediglich subjectiver, auf unwahrem Scheine beruhender sei; und wir wären damit zu Spinoza's Theorie zurückgelenkt, als der von dieser Seite einzig consequenten. Warum diese jedoch in anderer Beziehung den letzten Abschluss nicht zu bieten vermag, hat ihren Grund in ihrem einseitig deterministischen Charakter, mit dem sie den Begriff des „immanenten Zweckes“, der eigenthümlichen Vollkommenheit jeden Weltwesens verkennt, oder noch eigentlicher, ihn nicht zu entwickeln vermochte aus ihrem Begriffe deterministischer Nothwendigkeit.

83.

Um so energischer ist daher die andere Frage ins Auge zu fassen: was die Entstehung des Nichtseinsollenden „per accidens“ bedeute, wie Begriff und Erfahrung uns darüber belehren?

Darin ist offenbar ein Doppeltes bezeichnet: Es kann zunächst seinen Grund nur in dem haben, was das Geschöpf aus sich selbst zu machen vermag oder nicht, überhaupt also in der Art seiner Selbstentwickelung und Selbstbestimmung gegründet sein, die zwar seiner ursprünglichen Anlage entspricht, aber doch einen Bereich von Möglichkeiten für das Weltwesen übriglässt, deren Veranlassendes nicht blos in ihm selber zu suchen ist.

Denn zweitens ist diese Selbstentwickelung nirgends als eine isolirte, rein aus ihm selbst hervorgehende zu denken, sondern sie wird unablässig mitbestimmt durch die Wechselbeziehung, in der es zu dem ihm zugeordneten andern steht, welche ihm einen scharfbegrenzten Umfang von Gegenwirkungen übriglässt, welche ganz aus ihm selbst

hervorgehen und jedem Weltwesen einen gewissen Grad von Selbstbestimmung zusichern.

Diese zwiefache Beziehung ergab sich uns aus dem tiefer erwogenen metaphysischen Begriffe des Endlichen. Sie ist daher eine durchaus gemeingültige, ausnahmslose; und ebendies war der Grund, warum wir uns von der Spinozistischen Weltanschauung bis auf die Wurzel abscheiden mussten.

Es wird nun die Sache der nachfolgenden Untersuchung sein, diesem metaphysischen Theorem empirische Begründung und damit ausnahmslose Bestätigung zu geben durch den Nachweis, dass was wir auf allen Stufen des Weltdaseins als Nichtseinsollendes bezeichnen, wirklich nur aus jener Quelle, aus creatürlicher Selbstthat stamme.

Vor allen Dingen leuchtet ein, dass erst hier von einer „Theodicee" in eigentlichem und vollständigem Sinne die Rede sein kann, weil der Begriff einer „Zulassung des Bösen" zum ersten male auf positive und zugleich verständliche Weise zur Geltung gebracht ist. Es wird begreiflich, in wie eigentlichem Sinne man behaupten könne, dass die Möglichkeit des Bösen (seine „Zulassung") als Nebenbedingung des Guten unerlasslich mitgesetzt sei. Denn diese Möglichkeit ist gerade in dem enthalten, was für das Weltwesen zugleich der Grund seiner Vollkommenheit ist, und was gesund entwickelt der Quell seiner Glückseligkeit werden muss. So entsteht es in keiner Weise, weder unmittelbar noch mittelbar aus der Causalitätsreihe derjenigen Weltwirkungen, die wir als ursprüngliche, gleichmässig und ewig dauernde, darum als „göttliche" (in den Urgrund hineinreichende) bezeichnen können. Es ist an sich selbst ein vorübergehendes, darum reparables und wieder auszuheilendes, ein individuelles, darum für die Integrität des Weltganzen folgenloses Zwischenereigniss, das ebendarum zugleich in jedem einzelnen Falle seine besondere (durchaus factische und eigenthümliche) Erklärung fordern

wird. Da jedoch dieses Erklärenwollen einzelner Facticitäten durchaus nicht Aufgabe der Philosophie sein kann, so bleibt dieselbe mit gutem Bedacht und mit ihrem ausdrücklichen Rechte in Charakteristik der Phänomenologie des Bösen lediglich bei der Nachweisung der Möglichkeit seiner Hauptphänomene stehen.

Dagegen muss sie andererseits die Universalität solcher Möglichkeit ausdrücklich behaupten; denn ebendiese Möglichkeit des Auchandersseins ist es, welche allen Acten der Selbstverwirklichung, vollends der ganzen Reihe freier Handlungen unvertilgbar zur Seite geht. Uebersieht man jedoch die scharfgezogene Grenze dieses Begriffes, verwechselt man die universale Möglichkeit mit dem Begriffe der Nothwendigkeit (wie oftmals geschehen): so ist man abermals jenem abstracten Determinismus verfallen, der ebenso erfahrungswidrig als antitheistisch ist. „Erfahrungswidrig": so sagen wir ausdrücklich. Denn nichts ist einleuchtender, nichts lässt sich durch eigenes Erleben überzeugender bestätigen als die allgemeine Thatsache: dass die Versuchung, zurückzubleiben oder falsch sich zu entwickeln, statt gesund und normal mit allen ihren Haupt- und Nebenfolgen, als Möglichkeit in jeder Selbstthat des Weltwesens mitgesetzt sei und so — ohne Schuld von Seite des göttlichen Princips — jeder gesunden Verwirklichung desselben nachbarlich zur Seite geht, die aber nur „per accidens", durch äusserlich herbeigeführte Umstände (durch „Versuchung" in allgemeinster Bedeutung) in Wirklichkeit sich verwandelt, niemals jedoch den Charakter der Nothwendigkeit erhalten kann. (Durch keinerlei „Versuchung" wird die „Zurechnungsfähigkeit" absolut aufgehoben, wenn sie auch herabgestimmt, gradweise vermindert werden kann nach den factischen Bedingungen der individuellen Lage.)

Erst auf dieser allgemeinen Grundlage, und stets eingedenk derselben, kann sich ein objectives Urtheil bilden

über den Ursprung und Charakter desjenigen, was uns im Leben der Natur, im Reiche des Geistes und der Freiheit als Nichtseinsollendes, Widernormales erscheint.

84.

Das „Gute" in der Welt nach seinem Ursprung und Charakter ist ihre absolute Begriffsmässigkeit, die in allem Dasein durchwaltende Möglichkeit, dass jedes Weltwesen auf eigenthümliche Weise seinen innern Zweck erfülle. Deswegen ist jegliches in seiner Art „gut", vollkommen an sich selbst, d. h. seiner Grundanlage nach. Was es entarten oder auch hinter seiner Art und Bestimmung zurückbleiben lässt, hat daher lediglich seinen Grund in dem Verhältniss zu dem nebengestellten andern, mit welchem es im „allgemeinen Kampfe ums Dasein" (um einen populär gewordenen, sehr zutreffenden Ausdruck hier aufzunehmen) in eine irgendwie hemmende Verwickelung geräth. Denn jede Wechselwirkung mit anderm, welche ohne aufgewendete Kraftwirkung ganz undenkbar ist, schliesst nothwendig die theilweise Bindung eigener Kraftentwickelung, oder was hier sogleich mitgesetzt ist, die Ablenkung der Kraftverwendung von ihrer ursprünglichen Bestimmung in sich. Ausserdem werden diese beiden, gleich möglichen Fälle („Bindung" und „Ablenkung") in vielseitigster Weise, in allerindividuellstem Ausdruck sich bethätigen müssen.

In diesem stets wechselnden Verhältniss von Wirkung und Gegenwirkung liegt nun für jedes Weltwesen offenbar die Möglichkeit von Selbstentscheidungen in unbestimmbar verschiedener Weise. Und zwar in desto grösserm Umfange, je vielseitiger seine Anlagen sind, somit auch je mannichfacher seine Erregbarkeit durch anderes. Diese Möglichkeit enthält nun dasjenige, was man aufs treffendste „Versuchung" nennen könnte, nicht in ethischem, sondern in universalem Sinne. Eine Mannichfaltigkeit von

Wirkungen tritt von aussen als „Reiz“ an das Weltwesen heran; es beantwortet sie durch eine Gegenwirkung, die seiner Grundanlage entspricht; also völlig aus sich selbst oder aus dem, was im bewussten Wesen „freie Selbstentscheidung“ heisst. Aber je grösser im Weltwesen der Umfang seiner Empfänglichkeit für „Reize“, desto grösser muss auch der Umfang der Möglichkeiten werden, wie jeglicher Reiz von ihm beantwortet wird; d. h. desto mannichfaltiger wird seine „Versuchung“ sich gestalten.

85.

Dies nun wäre die einfache, aber durchgreifende Formel, auf welche die Thatsache eines Unberechenbaren, Unvorhergesehenen, scheinbar Grundlosen in allem weltlichen Geschehen, d. h. das Vorhandensein eines als unbegreiflich zu Begreifenden, namentlich im menschlichen Weltlaufe, zurückgeführt werden kann. Darin ist weiter auch der allgemeine Grund desjenigen zu finden, was wir als das Nichtseinsollende, Anomale in den Dingen bezeichnen müssen. Die Möglichkeit davon liegt gerade in der Selbständigkeit und unüberwindlichen Kraft, die jeder Creatur (eben weil sie „creatura“, Geschaffenes aus ewigem Stoffe ist) den andern Creaturen gegenüber verliehen ward, also gerade in dem, worin der Grund ihrer (relativen) Vollkommenheit liegt und was die Ursache ihrer Beseligung werden kann (zugleich es werden soll!).

Und aus diesem Gesichtspunkt hat es tiefe Berechtigung, wiewol keinen historisch zu deutenden Sinn, wenn gelehrt wird, dass im Anfange („Paradiese“) alles „gut“ war; eigentlicher noch: dass ursprünglich alles gut ist; dass nur die an das Geschöpf herankommende Versuchung es war (und ist), welche es aus dem stillen Frieden dieser verborgenen, unentwickelten Ursprünglichkeit herausführt in den Kampf mit der Welt. Aber jedes Geschöpf trägt auch dann noch dies „Paradies“, die unvertilgbar gesunde Uranlage

des „Guten“ in sich. Darum ist es wiederherstellbar aus jeder Entartung in sein ursprüngliches Wesen, welches ihm unverloren bleibt und seine Entartungen durchdauert.

Mitnichten jedoch — und man erwäge wohl die Consequenzen, welche in dieser unabweislichen Folgerung enthalten sind, — mitnichten vermag das also Entartete seine Wiederherstellung durch eigene Kraft zu gewinnen; denn diese ist schon gebunden, gleichsam aufgebraucht im Dienst der Weltbeziehungen: sondern allein durch eine von jenseits her diese Wiederherstellung durchsetzende, neuschöpferisch-ergänzende Kraft. Oder um das entscheidende Wort auszusprechen: Jede wahrhaft regenerirende Macht in der factisch gegebenen Welt (nach dem Verluste des „Paradieses“) kann nur eine übergeschöpfliche (göttliche) sein. Dies fordert die allgemeine Consequenz des Begriffes und die scharferwägende Erfahrung bestätigt es. Die völlig sich selbst überlassene Reibung creatürlicher Kräfte widereinander (was freilich erst in der Sphäre freibewusster Wirkungen, in der Geschichte, zu voller Erscheinung kommen kann) müsste in immer steigende Entartung und rückwärts sich potenzirenden allgemeinen Abmangel gerathen (und sporadische Proben solchen völligen Stillstandes oder Rückschreitens, solchen menschlicherseits rettungslosen Verderbens bietet die Geschichte an Völkern wie an Individuen nur allzu häufig): wenn nicht durch stets neue Krafterweckung eine Umlenkung herbeigeführt würde durch dieselbe providentielle Macht, welche dem Weltganzen das Gepräge der Wohlordnung und Vollkommenheit aufgedrückt hat und die ihm ebendadurch ewige Dauer verleiht. Es ist eine besondere Providenz, die an die allgemeine, welterhaltende sich anschliesst oder aus ihr hervorwächst.

Die Spuren eines solchen providentiellen Waltens in der Natur, namentlich in Betreff des Ursprungs organischer Wesen, sind wenigstens für den gegenwärtigen Standpunkt

der Naturforschung noch in tiefes Dunkel gehüllt. Vielleicht jedoch, dass die Form und Weise, mit der wir jene Providenz im Reiche des Geistes, in der Menschengeschichte gar sichtbar und in unverkennbaren Merkmalen walten sehen, auch nach rückwärts eine Analogie bieten könne, um jenes Dunkel einigermassen zu lichten. Was wir damit meinen, wird der weitere Verlauf zeigen.

Vorerst ist nach allem Bisherigen nur so viel klar: dass jenes providentielle Walten und Wirken in der Natur in keiner Weise als ein stoss- und ruckweises Eingreifen in den stetigen Gang derselben gedacht werden könne (wodurch wir auf alte, mit Recht beseitigte Vorstellungen halb theologischer Art zurücksinken würden), sondern als stetige, sprunglose Entwickelung des Vollkommenern aus dem noch Unvollkommenen, als eine allmähliche, aber zusammenhangsvolle (und ebendadurch „providentielle") Perfectibilität der Gesammtschöpfung. Wir glauben, dass die gegenwärtige Naturforschung, wenigstens vom Standpunkt epitellurischer Erfahrung, diesen grossen Gedanken der Wahrscheinlichkeit näher gebracht hat durch ihren zwar noch lückenhaften, aber in seinen Grundzügen doch feststehenden Entwurf einer eigentlichen „Geschichte" einer Entwickelung der Erdbildung. Und hier findet auch Darwin seine Stelle, indem er dies Gesetz sprungloser Stetigkeit, allmählicher Steigerung in der Geschichte der organischen Welt zu begründen sucht; freilich mit der empirisch sensualistischen Einseitigkeit, nur äussere Ursachen und Wirkungen, äusserlich Begünstigendes dafür anzunehmen. Eine gründlichere Erwägung hätte ihn belehren können, dass alles wahrhaft Förderliche und nur darum auch Bestehende lediglich von innen her, aus der immanenten Anlage des Weltwesens stammen könne. Dieser principielle Mangel ist dem englischen Naturforscher durchaus zu verzeihen. Er konnte den wichtigen Punkt übersehen. Nicht so den deutschen, die zu allermeist kritiklos auf diesem Pfade fortgewandelt sind,

während doch die deutsche wissenschaftliche Gesammtbildung, unsere Aesthetik und Kunstkritik, ja der Geist unserer Naturforschung selbst sie hätte aufmerksam machen sollen auf die Grundwahrheit des Idealismus (der eigentlichen Errungenschaft deutschen Wesens und deutscher Bildung): dass nichts von aussen Stammendes ein Weltwesen umgestalten könne, sondern nur es anregen zu eigener Entwickelung.

Dem gegenüber zeigt sich constant und unleugbar jenes providentielle Walten in der Menschengeschichte, die gar nicht zu erklären wäre ohne jene Wirksamkeit, deren feste Formen und deren gesetzlicher Verlauf durchaus nachweisbar und charakteristisch erkennbar sich unterscheiden lässt von den „zufälligen" historischen Begebenheiten, mit denen sie doch innigst verbunden und gleichsam ihnen eingesenkt sind.

86.

Und eben diese weltgeschichtliche Thatsache kann als ein Erfahrungsbeweis speciellster Art für das „Dasein Gottes" bezeichnet werden, was unserer vorher geführten Untersuchung sich anreiht und diese abschliesst. Denn der Hinweis auf die Thatsache einer solchen göttlichen Assistenz im Menschen gerade wider dasjenige, was von ihm als das Nichtseinsollende, Böse, zu Bekämpfende empfunden wird, darf als der höchste Ausdruck eines „ethischen Beweises" für Gottes Wesen und Wirken, überhaupt als der Gipfel des ethischen Theismus bezeichnet werden, indem was vorher nur auf dem Wege des Rückschlusses denkend vermittelt werden konnte, nunmehr als gegenwärtige Thatsache, als praesens numen, vor uns steht.

Zugleich liegt darin aber auch die volle Erklärung, oder wenn man so will die „Rechtfertigung" dessen, was man „Zulassung des Bösen von seiten Gottes" genannt hat. Gäbe es überhaupt kein Aussichselbstwirken für die

Creatur, für den Menschen keine Freiheit, worin er doch mit Recht das Insiegel seiner höhern Weltstellung findet: so bedürfte er keiner ihm zugewandten Vorsehung, welche, da sie sich ihm in ihren fühlbaren Wirkungen ankündigt, auch dem Begriffe zugänglich, ihm denkbar werden muss. Wäre mit dem Geschenke der Freiheit nicht die Möglichkeit ihrer Entartung mitgesetzt: so bedürfte er keiner erlösenden (von innenher wiederherstellenden) Gottheit; und auch von dieser gilt in Betreff ihrer Denkbarkeit und Begriffsmässigkeit das soeben Erinnerte.

Beides jedoch ist nicht das blosse Postulat einer theoretischen Begriffsconsequenz oder der gläubige Wunsch eines menschlichen Bedürfens, sondern es bezeichnet eine thatsächlich wirkende Macht, deren segnenden Beistand jeder an sich erlebt hat oder zu erleben vermag, der überhaupt von sittlichem Streben ergriffen ist; ja weit mehr noch: ohne deren Gegenwart und innerste Mitwirkung gar keine Menschengeschichte möglich wäre.

Erst von hier, von dieser höchsten thatsächlichen Gewissheit aus lässt sich auch eine vollständige Umbildung derjenigen Begriffe hoffen, mit denen bisher eine „Theodicee" sich beschäftigte, die seit der Kantischen Epoche in dieser Gestalt nicht mehr existirt, ohne dass indess ihre Probleme aufgehört hätten, nur in anderer Form, die Forschung zu beschäftigen. Wir müssen wiederholen, dass wir den Hauptgrund ihres bisherigen Mislingens gerade darin finden, dass sie eben auch hier nur abstracte und höchst allgemeine Begriffe zu Grunde legte. Darum konnte auch das Ergebniss nur ein abstractes, in Unentschiedenheit verlaufendes sein.

Anders verhält es sich für uns. Wir sind der höchsten ethischen Weltthatsache gewiss geworden, in welcher darum auch, gehen wir von diesem Punkte nur nach rückwärts zu den Einzelproblemen fort, welche in der ethischen Weltbetrachtung liegen, das lösende Wort für diese in

letzter Instanz enthalten sein muss. Diese Lösung muss aber thatsächliche Ueberzeugungskraft haben, nicht blos begriffliche oder abstracte; denn sie verweist auf thatsächliche Wirkungen jener höchsten Ursache. Sie ist aber auch besonnen genug, die nothwendigen Grenzen menschlicher Forschung anzuerkennen, bis wie weit diese Wirkungen von ihr verfolgt zu werden vermögen.

Diese allgegenwärtige Providenz ist es, welche wir metaphysisch das „demiurgische" Princip, innerhalb der Wirklichkeit der endlichen Dinge in der Natur und Geschichte die allgemeine göttliche Vorsehung genannt haben. Erst die Hinweisung auf die universale Thatsache einer solchen bildet die Grundlage einer Theodicee. Wie sich daran ein tief damit zusammenhängender zweiter Grundbegriff anschliesse — wir können ihn vorläufig den einer individuellen Vorsehung nennen — dies wird das Folgende zu zeigen haben.



Sechster Abschnitt.

Grundzüge einer „Theodicee".

87.

„Es muss geschehen, dass das Individuum verschwinde, dass aber die Persönlichkeit gerettet werde", sagt irgendwo ein geistvoller neuerer Schriftsteller paradox, aber tiefsinnig. Er bezeichnet damit auf das kürzeste und zutreffendste das grosse, ethisch-psychologische Problem, dessen Lösung gerade einer „Theodicee" obliegt; was überhaupt die Ursache jener falschen, nichtseinsollenden Individuation sei, die wir in ihrer auffallendsten Erscheinung als das „Böse" bezeichnen, wie dagegen aus ihren Täuschungen und Verlockungen die Persönlichkeit „gerettet", emporgebildet werden könne, in der das wahre, bleibende Wesen des Geistes sich ausspricht?

Er deutet damit zugleich auf die eigentliche Aufgabe alles Culturlebens hin, welches, in seiner Wahrheit und Tiefe erfasst, nichts anderes erzielt, als den Geist über seine blos individuelle, mit Aeusserlichem und Zufälligem behaftete Erscheinung hinaus, in welcher er kein Genügen findet, zu seiner wahren Persönlichkeit zu erheben, welche zugleich ihm Glück und Frieden gibt. Dies ist aber nur dadurch möglich, wie sich uns früher gezeigt hat, dass seine ursprüng-

liche Grundanlage, das Urpersönliche in ihm, entschieden und möglichst vollständig hervorgebildet werde, was wir eben „Cultur“ nennen im eigentlichsten und umfassendsten Sinne.

Hiermit knüpfen wir indess nur an schon bekannte Ergebnisse an, welche zwar auch hier zu Grunde zu legen sind, die aber noch lange nicht ausreichen, um die Phänomenologie desjenigen zu erklären, was wir in engerm Sinne als Nichtseinsollendes, Böses bezeichnen. Es ist sogar eine oft gemachte Erfahrung, dass blosse „Cultur“ (dies Wort freilich in oberflächlicher Bedeutung gefasst) uns weder zu dauerndem Glücke gereiche, noch uns zu bewahren vermöge vor den Verlockungen des Bösen und vor sinnlicher Entartung. Und so könnte beiläufig auch gezeigt werden, dass im Unterschiede davon echte Cultur nur diejenige sei, welche zugleich das Gute in uns befestige und eben damit auch die dauernde Befriedigung verleihe.

88.

Mit diesem allen werden wir jedoch an das weitere Hauptergebniss unserer bisherigen Untersuchung erinnert (§. 80): dass jede wahrhaft regenerirende, eigentlich culturfördernde That in der Menschengeschichte nicht menschlichen, creatürlichen Ursprungs sei, sondern aus einer demiurgischen („providentiellen“) Kraft hervorgehe, dass darum auch als charakteristisches Kennzeichen „Begeisterung“ sie begleite, Begeisterung für irgendeine „Idee“ (was in jeder einfachsten humanitären That sich bewähren kann und wirklich sich bewährt). Diese allein vermöge es, eben weil sie mehr als menschlichen Ursprungs ist, den individuellen Selbstwillen in uns zu verlöschen, die „Selbstsucht“ zu überwinden und statt ihrer den ewigen Willen des „Guten“ in uns zu entzünden, der sich nur als stete Begeisterung für ein ideales Ziel, als rastloses Streben für dasselbe kundbar machen kann. Diesen Willen nun können wir zugleich mit

Fug den Willen der „Persönlichkeit“ nennen, weil die ideale Richtung, in welcher derselbe sich bewegt, das Ziel, welchem er unablässig nachstrebt, nicht zufällige oder äusserlich angebildete sind. Sie sind nur der entwickelte, zum Bewusstsein gebrachte Ausdruck seiner Uranlage, d. h. des eigentlichen Grundes seiner Persönlichkeit.

Und dies ist zugleich der Uebergang aus der „Sansara“ (der Schein- und Trugwelt ewig unbefriedigten Begehrens) in die rechte und wahrhafte „Nirvana“, in das Beruhen im Ewigen, zugleich einzig Friedengebenden und Vollgenügenden, nicht im (indischen) Sinne einer ins Unpersönliche verdämmernden Ruhe, sondern eines vollbewusst thätigen Persönlichkeitswirkens in einer selbst ewigen Geisterwelt.

Dies endlich können wir auch den Anfang und das Ziel, ebenso das charakteristische Kennzeichen echter „Cultur“ nennen, in scharfem, durchgreifendem Abstande gegen culturlose Barbarei sowol wie gegen jenes selbstsüchtige Culturstreben, welches nur sich selbst, die eigene Befriedigung im Auge hat. Das echte will völlig selbstlos nur den Sieg der Idee, und ist darum auch die stärkste Cultur des Willens zu nennen.

89.

Unbezweifelt ist es nun das Wesen der Religion, diese Erweckung der wahren Persönlichkeit in uns stets neu anzufachen, zu zeitigen, zu vollenden. Erst die christliche Religion, aber auch diese nur in ihrer Tiefe erfasst und ihrer historisch angebildeten Umhüllungen entkleidet, hat theoretisch dafür die wahre Einsicht geboten, thatsächlich die rechte („heiligende“) Kraft im Menschengeschlechte erweckt. Diese ist die weltumschaffende Macht geworden, mit welcher eine neue Epoche beginnt: die Zeit der „Kindschaft“ des Menschen in Gott, wo für sein Bewusstsein die Entfremdung, das Aussergottsein verschwunden ist, wo er weiss und

empfindet, dass alles Gute, Grosse, Beseligende nicht sein Werk, sondern Gabe von oben ist.

Hierin ist nun auch eine praktische, thatkräftige „Theodicee“ enthalten. Gottes Geist hat sich, Begeisterung weckend, das (sinnlich ungeordnete oder auch bewusst selbstsüchtige) Eigenwollen, das ἀντίϑεον in uns (wie Schelling es glücklich bezeichnet) überwindend, unserm Geiste eingesenkt. Und zwar nicht mehr blos, wie im hellenischen Alterthum und in alttestamentlicher Weise, instinctiv begeisternd oder mit prophetisch ekstatischem Anhauch, sondern unserer Einsicht und unserer Freiheit sich kundgebend als göttlicher Beistand, als sittlich erlösende, allgegenwärtige Hülfe. Dies ist die höchste und die volle „Offenbarung“, über welche hinaus keine noch höhere, überbietende sich denken lässt; darum ist sie auch theoretisch beurtheilt der höchste Standpunkt speculativer Wahrheit, von welchem auch nach rückwärts die Entscheidungen in letzter Instanz erst ausgehen können.

90.

Hiermit sind wir nun zu dem Punkte gelangt, von wo aus auch die Fragen endgültig sich erledigen, welche jeder „Theodicee“ zu Grunde liegen. Der innerste Charakter und Ursprung des Nichtseinsollenden jeder Art in den Dingen vermag nur dann richtig erkannt zu werden, wenn man gewiss geworden, was allein die wiederherstellende Macht für dasselbe sei. Daraus eben ergibt sich, in welche Tiefe des Ursprungs der Dinge es selber hinabreiche.

Und in der That: nur ein seinem Wesen nach Gottverwandtes, dem innersten Quellpunkte der Dinge Entstammtes kann es sein, was mächtig genug ist, ein Analogon von Aseïtät und absoluter Widerstandskraft zu bieten, wie es im Eigenwollen des Menschen, in seiner von aussen unüberwindlichen Selbstbejahungsmacht thatsächlich vor uns liegt. Es ist die rechtfertigende Deutung des alten Räthsel-

spruches: dass nichts gegen Gott aufzukommen vermöge, als was selbst göttlichen Ursprungs ist („nihil contra Deum, nisi Deus ipse"). Und aus gleichem Grunde ist es eins der tiefgeschöpftesten mythischen Philosopheme, gerade den mächtigsten der geschaffenen Geister durch den Stolz selbstsüchtiger Ueberhebung zum Urheber des Bösen, Widergöttlichen in der Schöpfung zu machen. Dagegen hat derjenige weder psychisch noch ethisch das Wesen jener grossartigen universalen Erscheinung gefasst, welcher im bösen Geiste nur den „ironischen Schalk" erkennen will. Oberflächlich und willkürlich verlegt er den Sitz des Bösen in das theoretische Vermögen, während es im innersten Wesensgrunde der Persönlichkeit, in ihrer Selbstbejahungsmacht, im „Willen" seinen Ursprung hat.

91.

Demungeachtet — oder anders angesehen gerade deswegen — kann man dieses „radicale Böse" in uns, dieses nie ganz zu überwindende, in tausend Gestalten praktisch und theoretisch sich bezeugende Radical unsers Eigenwollens und Eigendünkens für nichts Ursprüngliches oder „Angeborenes" halten, sondern, wie wir früher dies zeigten (§. 84), für ein von aussen (durch „Versuchung") in uns Aufgeregtes, somit stets neu Entstehendes und aufs eigentlichste „historisch", nicht „ewig" oder „ursprünglich" zu Nennendes.

Eben hierin liegt aber das Entscheidende zur richtigen Einsicht über die wahre Beschaffenheit des Nichtseinsollenden jeder Art in den Dingen und damit zugleich die volle „Rechtfertigung Gottes" dem gegenüber, d. h. die vollkommene Erkenntniss der Unvermeidlichkeit (nicht Nothwendigkeit) dieser Erscheinung, wenn das Geschöpf ein wirklich Geschaffenes, d. h. mit Selbständigkeit (Aseïtät) Ausgestattetes gedacht werden soll. Gerade weil die Creatur, und am entschiedensten und deutlichsten die höchste der uns

sichtbaren Creaturen, der Menschengeist, ursprünglich mit jener (relativen) Aseïtät begabt ist, in welcher der Keim seiner Vollkommenheit und gefühlten Selbstgenüge („Glückseligkeit") liegt; weil aber diese Aseïtät nur eine relative sein kann, neben und in Bezug auf andere gleich bedingte Aseïtäten: so ist darin unvermeidlich die Gefahr mitenthalten, dass in diesem stetigen Conflict aufeinander wirkender Aseïtäten die eine in ihrer seinsollenden Entwickelung gehemmt, die andere von ihrer gesunden Entwickelung abgelenkt werden könne. Die Betrachtung der Hauptphänomene des Bösen wird diese Auffassung näher zu begründen haben; aber schon hier findet der früher erwähnte Erfahrungssatz seine bestätigende Erklärung: dass, je relativ vollkommener das Weltwesen, desto grösser und vielseitiger die Möglichkeit seiner Entartung sei.

Wir können daher eingestehen, dass der Vorstellung eines „ersten Sündenfalles" und einer von daher forterbenden Sündhaftigkeit („Erbsünde") im Menschengeschlechte eine tiefe Wahrheit innewohnt, und eine gründliche Einsicht in das wahre Wesen und den Ursprung des „Bösen", wenn man nur geneigt ist, jenen Ausdruck nicht im Sinne einer einmaligen Begebenheit, einer (historischen oder vorhistorischen) Einzelthatsache zu fassen, sondern darin die zutreffende und glücklich bezeichnende Symbolik eines allgemeinen Verhältnisses zu sehen. Die Möglichkeit des Bösen, die „Versuchung" begleitet uns auf allen Wegen; sie geht als ein „Ererbtes" von Geschlecht zu Geschlecht über. Aber der Mensch selbst ist es, der einzelne, welcher die blosse Möglichkeit stets von neuem in Wirklichkeit verwandelt.

Scheint dies nun im allgemeinen festgestellt, so bleibt doch die besondere Frage übrig: ob die hier dargelegte Grundauffassung den richtigen Punkt getroffen habe, um die so mannichfach abgestufte Phänomenologie des Nichtseinsollenden, Anomalen, Bösen in ihrer Gesammtheit begreiflich

zu machen und zugleich damit — denn dies würde die Nebenfolge sein — ein versöhnendes Licht auf sie zu werfen? Denn mit Recht und in gründlichem Sinne hat man gesagt: dass das „Begreifen" auch das „Verzeihen" in sich schliesse, hier also das Aufhören der Befremdung über das Räthselhafte und Bedenkliche dieser Erscheinung.

Dabei dürfte als der natürlichste Gang der Untersuchung sich empfehlen, zunächst nicht auf die höchsten, complicirtesten Erscheinungen dieser Verkehrung zu achten, wie sie in der moralischen Welt vor uns liegen, sondern von den einfachsten rudimentären Anfängen derselben in der Welt des Organischen und in den halbbewussten Instincthandlungen des Menschen auszugehen, um von hier aus aufzusteigen zu ihrer höchsten, geschärftesten Zuspitzung.

92.

Dasselbe Problem, welches im Ursprunge des Bösen enthalten ist, liegt in einem andern, verwandten Gebiete vor uns, und auch hier möchten wir glauben, ist die zutreffende Antwort noch nicht gefunden.

Es ist ein bekanntes Axiom der Physiologie, dass kein individueller Organismus völlig der Idee entspreche, die ihm zu Grunde liegt, dass nichtseinsollende Abweichungen, Mängel, Zurückbleiben unvermeidlich mit seiner Individuation verknüpft sind; während andererseits ebenso die Erfahrung zeigt, dass dennoch sein ursprünglicher Typus (sein „urbildliches Wesensgesetz") in ihm gegenwärtig und wirksam bleibe bis in jene Entartungen hinein. Denn gerade an den aufgedrungenen Hemmungen und Misbildungen bewährt sich, wie unter den factischen Hindernissen und Beeinträchtigungen dennoch jener Urtypus auf überraschende und fast sinnreich zu nennende Weise das irgend Erreichbare durchzusetzen weiss, dass bis in die Entartung er sich getreu bleibt. Und ebendeshalb ist die Semiotik und Pathologie der organischen Misbildungen selbst für die Philosophie des

Geistes bis in die „Ethik" hinein so wichtig und lehrreich, weil sie gerade in der Entartung und Verkehrung die Unverwüstlichkeit der ursprünglichen Grundanlage uns empirisch vor Augen legt.

Völlig ebenso — und diese Analogie ist schon hier festzustellen — lassen sich, wenn man den Spuren nur eindringlich nachgeht, in der wildesten Entartung des Bösen durch menschliche Handlungen noch die Grundzüge seiner ursprünglich gesunden Natur entdecken. Die Criminalpsychologie vermag in den allermeisten Fällen begreiflich nachzuweisen, wie, was wir dem Erfolge nach „Verbrechen" nennen und so nennen müssen, in seinem Ursprunge nur ein unter Hemmungen und Widerstand verbitterter Wille vergeltender Gerechtigkeit, oder eine plötzlich aufflammende Leidenschaft gewesen sei.

Wir müssen daher viel allgemeiner fragen: was die gemeinsame Ursache dieser falschen, nichtseinsollenden Individuation sein möge, da doch in ihrem eigenen Wesensgrunde nicht im geringsten die Bedingungen dazu gegeben sind, sondern im Gegentheil ein unverwüstlicher Keim der Stärke und der Wiederherstellungskraft in ihm enthalten ist?

Die pantheistische Dialektik hat dafür eine sehr summarische Antwort in Bereitschaft. Das Individuelle, „Endliche", sagt sie, ist „seiner Idee unangemessen". Dies ist die Ursache, an welcher es untergeht; weshalb die „Idee" genöthigt ist, in immer neuen, gleich vergänglichen Versuchen, in unendlicher Verendlichung, sich zu verwirklichen.

Hier ist zunächst nun augenfällig, dass dies keine Lösung des Problems, keine Erklärung der Thatsache, sondern lediglich die philosophisch formulirte Umschreibung jener Thatsache selbst sei. Denn nicht im mindesten wird dadurch erklärt, warum das Individuelle als solches zugleich seiner Idee unangemessen, „endlich" sein müsse. Es wird eben nur behauptet, dass Individualität und Unangemessen-



heit gegen die Idee völlig eins sei und dasselbe, dass jedes „Endliche“ ebendarum zugleich gebrechlich, mangelhaft, vergänglich sein müsse; was zwar ein sehr leicht zu gewinnendes empirisches Resultat ist, von dem aber noch immer die Frage bleibt, ob es auf blossem Anschein beruht oder ob ihm Wahrheit beizulegen sei. Eigentlich indess begegnen wir damit nur dem schon widerlegten Axiom: dass im „defectus realitatis“, in der blossen „Schranke des Geschöpfes“ auch der Grund seiner Mängel und alles Bösen liege; und statt eines neuen, originalen Gedankens sehen wir uns sehr unerwartet auf die längstvergessenen Reminiscenzen des Leibnizisch-Wolff'schen Dogmatismus zurückgeführt. Im Ganzen endlich wird mit jener das Problem blos umschreibenden Erklärung noch die bedenkliche Verwechselung begangen, dass was ursprünglich nur als Problem auftritt, als Frage nach der Ursache einer solchen (nichtseinsollenden) „Endlichkeit“, sofort zum allgemeinen Ausdrucke der Nothwendigkeit erhoben wird. Es ist hiernach eben ein unbegreifliches Schicksal, dass alles Individuelle „seiner Idee unangemessen“, „endlich“ bleiben muss.

93.

Untersuchen wir dagegen die wirkliche Beschaffenheit der Dinge, so kennt die Erfahrung solch ein universalistisch und abstract Endliches gar nicht. Für diese ist es eine blosse metaphysische Fiction, ein hohler, nichts erklärender Begriff. Was sie statt dessen wirklich findet, ist eine wohlgegliederte Ordnung specifisch unterschiedener Realwesen, deren jedes (besonders sichtbar in der Welt des Organischen) mit eigenthümlichen Kräften und Werkzeugen der Selbsterhaltung ausgestattet, das gerade Gegentheil von dem zeigt, was man Unangemessenheit gegen die „Idee“, d. h. gegen seine Wesensbestimmung nennen könnte. Umgekehrt vielmehr scheint es nach dem, was in ihm selber liegt, dergestalt ausgestattet zu sein, dass eine innere Mangelhaftig-

keit als Ursache eines Unterganges aus ihm selber an ihm nirgends entdeckt wird. Und eine etwas gründlichere Metaphysik bestätigt dies Erfahrungsergebniss: sie vermag streng zu erweisen, dass um jenen endlosen, aber durchaus gesetzlichen und zugleich zweckmässig ineinandergreifenden Wechsel von Erscheinungen (ein Entstehen und Vergehen, Tod und Geburt) hervorzubringen, den wir den Weltlauf nennen, auch ein geschlossenes System unvergänglicher und unzerstörbarer Weltsubstanzen zu Grunde gelegt werden müsse, welche durch ihre wechselnden Verbindungen und Trennungen jene Erscheinungswelt der Vergänglichkeit aus sich hervorbringen.

In diese abstracte metaphysische Formel ist nun zusammengefasst, was wir im empirischen Wechsel des Geschehens mit tausendfacher Verschiedenheit wirklich sich ereignen sehen. Die Weltwesen, in steter Wechselwirkung untereinander begriffen, suchen das ihnen Entsprechende (Ergänzende) an sich heranzuziehen, aus ihm sich zu erhalten, das Feindliche von sich abzuwehren; bei diesem allgemeinen Wetteifer der Selbsterhaltung aber in ihrer Eigenthümlichkeit sich zu behaupten mit einem scharf bestimmten Masse eingeborener Selbsterhaltungskraft.

Dieser, der in jedem Weltwesen eingeschlossene „Wille zu sich selbst", ist der eigentliche Träger ihrer Eigenthümlichkeit und somit auch der eigentliche Grund ihrer erscheinenden Individuation. Offenbar liegt aber in ihm für sich allein nicht die geringste Veranlassung, dass die Individuation mislinge, dass sie ihrer Idee unangemessen bleibe. Von hier aus, wie man sieht, ist das Problem überhaupt nicht zu lösen. Das Hemmende, die Entwickelung Beeinträchtigende, „Verendlichende" mit allem, was daraus folgt, kann dem Individuum daher nur von aussen kommen.

94.

Dagegen wäre es schwer begreiflich, wenn jener Wetteifer der Selbstbehauptung unter den Weltwesen nicht zum eigentlichen Kampfe der Selbsterhaltung, zum „Kampfe ums Dasein“ ausschlagen sollte, wie ein neuerer Naturforscher den Gesammtzustand der organischen und beseelten Wesen zutreffend bezeichnet hat. Dann aber läge in solcher durchaus bedingten, vielfach durch anderes eingeschränkten Selbstentwickelung, welche, stets zwischen die verschiedensten Möglichkeiten gestellt, der Gefahr ausgesetzt ist, dem Schädlichen statt des Heilsamen zu begegnen, oder bei der freiern, bewussten Weltstellung eines geistigen Individuums der Versuchung zu unterliegen, dem Falschen statt dem Angemessenen sich zuzuwenden; — in all diesen theils hemmenden, theils geradezu irreleitenden Einwirkungen läge der vollausreichende Grund, warum ein jedes Individuum (gehöre es der Stufe der Organismen, der Seelen oder der Geister an) hinter seiner Uranlage zurückbleiben könne, oder nach der Sprache jener pantheistischen Metaphysik, ein seiner Idee Unangemessenes, „Endliches“ werde. Denn nunmehr erklärt sich von selbst, wie jeder einzelne Lebenserfolg, und darum auch die Summe des Ganzen einen (kleinern oder grössern) Abmangel des Erreichten gegen das Erreichbare darbieten müsse.

Dies kann in seiner Allgemeinheit keinem Zweifel unterliegen; nur darüber könnte noch die Frage sein: ob alles und jedes aus der vielgestaltigen Phänomenologie des „Nichtseinsollenden“ auf jenes einfache Princip sich zurückführen lasse, ohne dem Charakteristischen der Thatsache Gewalt anzuthun. Wir zeigen dies zunächst an den Beispielen aus der organischen Welt, und werden sodann versuchen, höher steigend dieselben Ursachen auch in der Welt des Moralischen nachzuweisen.

Kein Einzelleben ist ein vollgesundes, erweislich darum,

weil es unablässig gegen stillwirkende Angriffe von aussen anzukämpfen hat. Jede Lebensthat desselben wird sogleich beeinträchtigt durch die mitbedingenden und gegenwirkenden Kräfte, welche im fremden anzueignenden Stoffe liegen. Jeder Lebenserfolg ist daher das Resultat einer (grössern oder geringern) Ueberwindung des Widerstandes, den die Eigenthümlichkeit des andern ihm entgegenhält. (Dies alles bitten wir nicht blos in abstractem oder symbolischem Sinne zu verstehen, sondern in concreter und erfahrungsmässiger Bedeutung zu fassen, indem es den eigentlichen Charakter aller Assimilationsprocesse ausdrückt!) Und so wird das organische Individuum durch den ihm aufgenöthigten Lebenskampf allmählich in das Gegentheil des Lebens hineingedrängt. Mit jedem Lebensacte vergrössert sich schrittweise zugleich jenes Deficit, welches irgendeinmal nur mit dem Aufhören des ganzen organischen Processes, mit dem Erlöschen der Aneignungs- und Ueberwindungskraft (dem „Marasmus") enden kann.

Dies und nichts anderes ist nach unserm Dafürhalten der wahre, zugleich nothwendige Grund des „natürlichen Todes" für alles individuelle Leben, indem, wie schon Schelling einmal sehr richtig erinnerte, im Begriffe eines Organismus, der mit dem Vermögen der Selbsterhaltung ausgestattet ist, wenn er ganz nur für sich und ohne Beziehung auf anderes gedacht wird, kein Grund sich entdecken lässt, der ein nothwendiges Aufhören desselben bedingen müsste. Die abstracten metaphysischen Hypothesen, die man zur Erklärung dafür ersonnen, die angebliche Unangemessenheit des Individuums gegen seine „Idee", ebenso der Begriff der „Schranke" des Geschöpfes der Vollkommenheit des Weltganzen gegenüber, haben sich uns bereits als unstichhaltig erwiesen. Aber auch die theologische Auslegung, dass der Tod „der Sünde Sold", die Folge des „Sündenfalles" sei, verlegt die Erklärung gewissermassen an eine falsche Stelle. Der „Sündenfall" selber, könnte man sagen,

der „Verlust des Paradieses“ im Heraustreten jedes Einzeldaseins aus der stillen Abgeschlossenheit seiner Uranlage, hat seinen nächsten Grund doch nur im unvermeidlichen Lose jedes Individuellen, eines Andern, Ergänzenden zu bedürfen, um selbst zu bestehen, in diesem Aneignungsprocesse zugleich aber die eigene Uranlage kräftig, darum indess auch kraftverzehrend hervorzubilden. Jede Aneignung und folgerichtig daher jeder Lebensgenuss ist unvermeidlich mit einem theilweisen Lebensopfer verbunden, und je intensiver, lebendurchdringender jener, desto grösser, lebenverzehrender dieses.

95.

Für dies, was man das allgemeine Schicksal der „Endlichkeit“ nennen könnte, tauscht aber jedes Lebendige ein die, wenn vielleicht auch kurze, Wonne des Genusses am selbsterrungenen Dasein, dessen höchste Blüte gerade darin empfunden wird, jenes Erstrebte, Gewünschte als Ergänzung an sich zu ziehen, wie umgekehrt diesem völlig sich hinzugeben. Dieses sehnende Suchen und genussvolle Finden ist sein Lebensziel und zugleich sein Lebenslohn, gegen welches es nichts Höheres einzutauschen wüsste, auch wenn es zu wählen und bewusst zu entscheiden vermöchte. Das gesunde, seiner Uranlage gemässe und mit einfacher Sicherheit nur aus dieser schöpfende Leben belohnt sich selbst. Und so ist sicherlich das Thier bis auf seine tiefern Stufen herab, in denen noch Trieb und Empfindung sich regt, in seiner streng umschriebenen, irrthumslosen Lebenssicherheit für relativ vollkommener, in seinem Selbstgefühl für glücklicher zu achten, als der nur allzu oft in Gefühl und Streben irregegangene, in empfundenen Widersprüchen sich abkämpfende Mensch. Von dem „Fluche“ aber, der nach manchen Theologen seit dem „Sündenfalle“ auf der Natur lasten soll, weiss die gesunde Anschauung nichts zu sagen, und die eingehende Wissenschaft beseitigt vollends diesen düstern Wahn, indem

sie gerade die eigenthümliche Vollkommenheit jedes Geschöpfes in seiner Art nicht hypothetisch, sondern klar erkennend darlegt. Auch hier ist die Wissenschaft in ihren Ergebnissen frömmer und herzgewinnender als die Theologie, indem sie zum ernstbesonnenen, aber begeisterungsvollen Hymnus werden kann über die unendliche Glückesfülle, welche die liebevolle Weisheit eines Schöpfers thatsächlich über die empfindenden Wesen ausgegossen hat.

Dieser wissenschaftlich begründeten und inhaltlich reich durchgeführten Ansicht tritt nun, besonders in gegenwärtiger Zeit, eine Auffassung entgegen, welche, einer gewissen Gattung krankhafter Lebensmelancholie entsprungen, in der Natur lediglich den Schauplatz eines ununterbrochenen Zerstörungskampfes, eines „Verzehrens und Verzehrtwerdens“ der Lebendigen durcheinander, das grenzenlose Schlachtfeld eines nie aufhörenden, unentfliehbaren Leidens fühlender Geschöpfe erblicken will, gegen dessen Schrecknisse Vernichtung oder Nichtgewordensein als Wohlthat zu preisen wäre. Die „Hölle“ ist nach ihr keine Fiction; sie ist auch nichts Zukünftiges; sie liegt gegenwärtig und wirklich vor uns, ausgebreitet im Schauspiel des unendlichen Schmerzes, mit dem alles Leben behaftet ist, bis es in die Fühllosigkeit des Nichts sich retten kann.

Auf ihre wahre Bedeutung zurückgeführt beruht diese Ansicht abermals nur auf einseitiger Abstraction, auf einer vom eigentlichen Inhalte und Werthe der Wirklichkeit absehenden Allgemeinvorstellung, wie wir deren schon so mancher im Verlaufe der Untersuchung begegnet sind. Sie reisst eine Nebenerscheinung, einen einzelnen Erfolg, der im nothwendigen Zusammenhange des Weltganzen seine Begründung findet, willkürlich aus jenem Zusammenhange der Erklärung heraus, um ihn zum Charakteristischen, Wesentlichen, einzig Vorhandenen zu machen. Es ist die Sophistik, die sich auf Einseitigkeiten steift, um sie rhetorisch zu gemeingültigen Wahrheiten aufzublähen.

Wer indess, von einem übrigens echt menschlichen Mitgefühl ergriffen, durch jenes Bild des Leidens und des Unterganges alles Lebendigen sich irremachen liesse an der Ueberzeugung von der innern Vollkommenheit des Weltganzen und an all den grossen Wahrheiten, die damit zusammenhängen, der bedenke zunächst, dass er seine menschliche Empfindungsweise, sein überschauendes Bewusstsein übereilt und irrthümlich hinüberträgt in das beschränkte Empfindungsleben der niedern Wesen, für welches daher jene Schreckbilder unserer Vorstellung gar nicht vorhanden sind. Diese, der Wirkung des Augenblicks reflexionslos hingegeben, kennen weder die Besorgniss der Zukunft, noch die Reue der Vergangenheit; sie besitzen nur Gegenwart und sind völlig in ihr verloren mit ihrem augenblicklichen Genusse und darum auch nur kurzem Schmerze.

Was aber das angeblich so schreckliche Verhängniss eines gewaltsamen Todes betrifft, dem die allermeisten Thiere unterworfen sind, so erwäge man ernst und bedachtsam, ob solches rasche Dahingenommenwerden mitten aus vollkräftiger Lebensfülle dem „langen Ermatten und späten Erkalten“ eines langsam dahinsiechenden Daseins nicht weit vorzuziehen sei; und man wird auch hierin nicht mehr einen Misklang finden in der sich selbst überlassenen Natur. Denn einen solchen Misklang freilich bringt der Mensch in sie hinein mit den gehässigen und unnöthigen Leiden, welche er über die Thierwelt verhängt. Ueberhaupt ist dieser von der Natur aus betrachtet, und ihr gegenüber, ein fremdartiges, incommensurables Wesen, mehr ein Räthsel als ein höchster, vollendender Abschluss für die Natur. Wir werden von diesem merkwürdigen Verhältnisse später noch zu reden haben.

96.

Die „Verkürzung des Lebens“ endlich, welche man anführt, ist für die Empfindung des Thieres keine. Denn

überhaupt ist Zeitkürze und Zeitlänge nichts Objectives, gemeingültig zu Bemessendes; sie misst sich für jedes empfindende Wesen anders nach der Fülle und dem Wechsel der Ereignisse, welche es durchlebt; und so kann ihm das nach unserm Masse kürzeste Leben das längste dünken, voll von eigenthümlichen Befriedigungen; wie ja selbst bei dem Menschen die psychologische Erfahrung sehr verschiedene Massstäbe der Zeitlänge und Zeitkürze nachweist, indem er (um hier an manches Bekanntere über „Langeweile" und „Kurzweil" nicht zu erinnern) z. B. in der Kürze gewisser ekstatischer Traumzustände lange Zeiträume durchlebt zu haben meint, blos deshalb, weil in jenen kurzen Augenblicken der rascheste Wechsel von Vorstellungen vor seinem Bewusstsein vorbeigezogen ist.

97.

— Wir mussten im Vorhergehenden daran erinnern, wie der Mensch in unwillkürlicher Regung nur allzu leicht seine eigenen Gefühle und Anforderungen in das niedere Leben zurückverlegt, welches sie weder besitzt, noch mitempfinden könnte, dem sie vielmehr, — gewaltsam eingeflösst, wenn es möglich wäre, — ein Störendes und Disharmonisches werden müssten. Ebendies nun leitet uns über zu der Frage nach dem innern Verhältnisse des Menschen zur Natur, allgemeiner über seine Weltstellung im Ganzen der Dinge. Erst hier — dies wird der weitere Verlauf ergeben — kann von einem Nichtseinsollenden, „Bösen" in eigentlichem Sinne die Rede sein, weil mit dem Menschen die Sphäre des Bewusstseins und der bewussten Selbstbestimmung thatsächlich betreten wird, welche letztere, wenn man theoretisch sie auch leugnen wollte, was hier unentschieden bleiben kann, wenigstens als psychische Thatsache, in der „Wahlfreiheit", vor uns liegt. Aber auch hier bleibt das Böse kein Räthselhaftes, schwer zu Deutendes, wegen dessen wir etwa die Gottheit durch weitentlegene Hypothesen und

künstliche Deutungen zu „rechtfertigen" hätten, oder wenn diese ganze (theologische) Auffassung abgelehnt wird, dann das gesammte Menschendasein als werthlos, unglücklich, dem zwecklosen Nichts verfallen, bezeichnen müssten. Getrauen wir uns auch hier dem Medusenhaupte des „Bösen" nur wirklich ins Auge zu schauen; seine einzelnen Züge werden uns dann verständlich sein.

Was nun zuvörderst des Menschen Verhältniss zur Natur, überhaupt seine Weltstellung betrifft, so werden wir abermals darüber keine subjectiv ersonnenen Theorien, keine durch Wunsch gesteigerte oder durch Abneigung herabgestimmte Ansicht von seinem Wesen, sondern die reine, vorurtheilslose Erfahrung zu Grunde zu legen haben. Da dies jedoch eine Aufgabe ist, die vielfacher Vorarbeiten bedarf, so scheint es erlaubt, darüber auf ältere Untersuchungen zu verweisen, die gerade mit diesen Fragen sich beschäftigen. Sie sind in der „Anthropologie", der „Psychologie", und was die besonders hier einschlagenden Fragen betrifft, in der „Ethik" niedergelegt. Wir fassen daraus das Entscheidende zusammen.

98.

— Wir durften (in der „Anthropologie") den allgemeinen Charakter des Thierlebens (dem Menschen gegenüber) dahin bezeichnen: dass das Individuale und zugleich Beharrliche in ihm die „Gattungsseele" sei; die Reihe der Einzelexemplare, in denen sie sich verwirklicht, das Vergängliche, Vorübergehende. Der Grund dieser Annahme und zugleich der Grund unserer weitern Behauptung, dass es mit der Menschenseele sich anders verhalte, lag für uns abermals nicht in einer metaphysischen oder ethisch-religiösen Hypothese, sondern ging aus der durchgreifenden psychologischen Beobachtung hervor: dass in den Thierexemplaren das seelisch Individualisirende, Eigenthümliche gar nicht, oder nur sehr schwach und vorübergehend hervortrete. Sie

erscheinen im grossen charakteristischen Durchschnitt als blos gleichartige Wiederholungsacte des Gattungstypus, der in ihnen seine streng begrenzte Eigenthümlichkeit um so schärfer und unvertilgbarer festhält. Darum fehlt ihnen auch die aus ihnen selber stammende Perfectibilität; was oft schon erinnert wurde, was hier aber von besonderer Bedeutung ist. Denn die neuern, so sorgfältigen Beobachtungen über die Züchtung und Veredelung der Thierrassen bestätigen gerade diese Gesammtauffassung, während man gewohnt ist, umgekehrt darin einen Beweis ihrer Perfectibilität zu sehen, dass sie überhaupt sich züchten, veredeln lassen. Das Verändernde, Individualisirende, steigernd Veredelnde wird ihnen von aussen zugebracht oder mit bewusster Kunst angelehrt; es entspringt nicht ihrem eigenen, eingeborenen Triebe. An und durch sich selbst bleiben sie in alle Ewigkeit dieselben. (Eine Hauptinstanz gegen den Darwinismus, welche durch entscheidende Thatsachen zu entkräften ihm noch nicht gelungen ist.)

Bei dieser Schwäche und Bedeutungslosigkeit der Individuation im Thierleben kann, gleichwie das Steigernde, Fördernde nur von aussen an dasselbe gelangt, so auch in umgekehrter Richtung das Anomale, Nichtseinsollende, „Böse“ seinen Grund und Ursprung nicht in ihm selber haben, sondern nur aus seiner Verwickelung mit anderm entstehen. Wie indess das Nichtseinsollende hier in der organischen Welt sich lediglich zeigen kann, sind es blos beiherspielende, nebensächliche Misbildungen oder Entartungen, welche im „Kampfe ums Dasein“, den jedes Einzelne zu bestehen hat, durch hemmende oder geradezu schädliche Einwirkung von aussen ihm aufgedrückt werden. Und die neuern Untersuchungen über die Entstehung der Krankheiten, namentlich der Seuchen, bei Thieren und Menschen bestätigen diese Auffassung durchaus. Wenn die frühere Pathologie in gewissen Krankheiten unvermeidliche und darum natürliche „Entwickelungskrankheiten“ des Organismus finden wollte, so

tritt jetzt diese Hypothese vor der genauern Forschung immer mehr zurück, welche auch hier äussere Gründe, bestimmte Schädlichkeiten aufzusuchen weiss. Man könnte sogar dieses Ergebniss, wenn es sich durchgreifend bestätigte, einen Beitrag zur allgemeinen „Theodicee“ nennen, indem dadurch von neuem bekräftigt wird, dass ursprünglich alles gut und vollkommen geschaffen sei.

99.

— Auch für die Entstehung des Bösen in der moralischen Welt können wir nicht umhin, in diesem Gesammtergebnisse einen wichtigen und folgenreichen Wink zu sehen. Ohnehin ist der Mensch nach der Seite seiner sinnlichen Organisation dem gleichen Lose unterworfen wie das Thier; ja um so mannichfaltiger und intensiver werden die äussern Schädlichkeiten auf ihn einwirken, je vielseitiger und reizfähiger seine Empfänglichkeit ist. Denn gerade von ihm gilt das durch Beobachtung bestätigte Gesetz: dass je relativ vollkommener das organische Wesen, desto grösser und vielgestaltiger auch die Möglichkeit der Entartung in ihm werden müsse. Dieses Gesetz reicht offenbar aber auch in die moralische Welt hinüber; und auch hier wie dort werden wir ein Doppeltes zu unterscheiden haben: die einwirkende Schädlichkeit kann blos hemmend, die Entwickelung unterdrückend auftreten; wir können dies die blos negative Wirkung nennen. Sie kann aber auch eine positive Gegenwirkung hervorrufen, welche organisch als Misbildung, Krankheit, Entartung, im Gebiete der Freiheit und des Bewusstseins als das eigentlich „Böse“, als Verstocktheit des Urtheils und des Willens hervortritt.

Wenn factisch jedoch mit der Höhe und Bildungsfähigkeit des Individuums die Vielseitigkeit seiner Entartungen gleichen Schritt hält, so folgt offenbar daraus, dass die Möglichkeit davon gerade in dem gegründet ist, was die Ursache seiner (relativen) Vollkommenheit ist und was normal

(gesund) entwickelt die Quelle seines Wohlseins und seines Wohlgefühles wird. Jeder eigenthümlichen Kraft, jedem bestimmten Vorzuge ist die Möglichkeit einer ebenso eigenthümlichen Entartung beigesellt; ein Lebensgesetz, welches wir bis hinauf in die höchsten Bethätigungen menschlicher Vorzüge verfolgen können.

Dies ist der eine leitende Grundgedanke, den wir im Folgenden weiter durchzuführen hätten. Der andere, eng damit verbundene, besteht in der Einsicht: dass was jene blosse Möglichkeit in Wirklichkeit umschlagen lässt, niemals aus dem sich selbst überlassenen Wesen entspringt, sondern in einer äussern Einwirkung seinen Grund hat.

Es wird nun darauf ankommen, ob es uns gelingt, die charakteristischen Haupterscheinungen des „Nichtseinsollenden“ sämmtlich auf jene beiden Grundursachen zurückzuführen und damit eine „Theodicee“ zu gewinnen, welche durch freie Einsicht mit der Wirklichkeit versöhnt und die höhern ethisch-religiösen Ueberzeugungen vollständig befriedigt, ohne nöthig zu finden, weder die Gottheit durch fremdartige Künsteleien zu „rechtfertigen“, noch die Welt, wie sie ist, als elend und verrucht zu verdammen, ja den Optimismus für eine baare „Blasphemie“ zu erklären!

100.

Treten wir mit diesen leitenden Gesichtspunkten nunmehr demjenigen näher, was man zunächst in der „Natur“, in der Sphäre des Bewusstlosen, als Nichtseinsollendes, als „physisches Uebel“ empfindet: so werden wir die allgemeinen Calamitäten, welche die Uebermacht der Naturelemente den lebendigen Wesen zufügt (Hitze, Kälte, die zerstörende Gewalt des Feuers und Wassers, Miswachs durch Witterungsverhältnisse und Aehnliches), unmöglich als eigentliche Uebel, als Nichtseinsollendes bezeichnen dürfen, wie sehr sie auch factisch der Welt des Lebendigen, ebenso dem Menschen, die empfindlichste Schädigung, Schmerz, Tod be-

reiten. Sie sind unvermeidliche Nebenfolgen der allgemeinen Naturordnung, welche mittelbar auch durch sie den absoluten Weltzweck, die streng gesetzliche Ausgleichung der Naturkräfte fördert und stets auch erreicht. Sie können daher in keinem objectiven Sinne als ein Nichtseinsollendes betrachtet werden, indem sie vielmehr als beiläufige Begleiter jenes thatsächlich weisheitsvollen Naturgleichgewichts nicht fehlen dürfen, wenn wir auch ihre Nothwendigkeit im Einzelnen infolge unsers beschränkten Erfahrungsstandpunktes nicht einzusehen vermögen.

Und wie es der blindeste Aberglaube wäre, in solchen Ereignissen eine ausdrücklich von Gott verhängte „Strafe“ zu sehen, so ist es nicht minder kurzsichtig, eine eigentlich schädliche Wirkung für den Menschen darin zu finden. Sie reichen in Wahrheit nicht hinan bis zur Höhe seiner sittlichen Selbstbestimmung. Für diese sind sie, wie alle blossen Naturwirkungen, etwas völlig Neutrales; denn sie bleiben ihm, wie die ganze Natur, lediglich Gegenstand eigener Kraftübung durch zwecksetzenden Verstand und Willen. Er kann sie, eben als solchen Stoff bewusster Einsicht und freier Thatkraft, für sich selbst und nach eigener Entscheidung zum moralisch Guten oder Bösen verwenden, während in ihrem eigenen Wesen keine Kraft liegt, auf das Innerste jener Selbstentscheidung bestimmend einzuwirken.

So fordert es der Begriff der Sache, und so lehrt es auch tiefer erwogen die historische Erfahrung; denn nirgends in der Geschichte finden wir ein sicheres Beispiel, dass ein blosses Naturereigniss, sei's im Guten oder im Schlimmen, dauernde moralische Wirkungen für den Einzelnen wie für ganze Nationen gezeigt habe. Vielmehr, wie wir täglich bemerken können, wirkt dasselbe äussere Ereigniss auf Verschiedene, nach ihren eigenen intellectuellen und moralischen Vorbedingungen, höchst verschieden ein; und auch im umfassendern Massstabe der Erfahrung lässt sich nirgends ein Beispiel entdecken, dass eine vorübergehende äussere Cala-

mität eine gewisse Culturrichtung oder Culturstimmung in der Gesammtheit eines Volkes dauernd auf andere Bahnen gelenkt habe. In Summa, und dies ist von entscheidender Wichtigkeit: — die äussere Natur, mit ihrem Wechsel von Gunst und Ungunst, erweist sich nirgends als eigentlich geschichtliche Macht.

Dennoch bewegen sich gerade in diesem Kreise von Vorstellungen die allermeisten erbaulichen Betrachtungen über die „göttlichen Strafgerichte", wie andererseits die gewöhnlichen, jetzt auch philosophisch zubereiteten Klagen über die ungeheuern Uebel des Daseins, welches statt wahrhafter Güter ewig nur „Täuschungen" uns bereite, die unfehlbar in Selbstzerstörung enden! Wir dagegen müssen behaupten, und die weitere Folge wird es noch näher erweisen, dass denen, die also klagen, die wahre Welt der Realität und der dauernd genügenden Lebensgüter ein völlig Unbekanntes, durchaus Jenseitiges geblieben sei.

101.

Dennoch werde nicht verhehlt, dass ein anderes, tiefer liegendes Problem mit jenen unreifen Betrachtungen in nahem Zusammenhange stehe. Es betrifft eine Thatsache, deren Wirkung sogar in den grössten Dimensionen sich geltend macht.

Wir sehen die Natur ihren eigenen, tiefgesetzlichen Gang verfolgen, schlechthin unbekümmert um die geistigen Zwecke des Menschen, mit dessen besten Entwürfen sie oft genug ein zerstörendes Spiel treibt. Wir haben jedoch schon gezeigt, wie diese Thatsache dem Begriffe der Vernunft, die wir im ganzen Naturzusammenhange walten sehen, nicht den geringsten Eintrag thut.

Mit demselben Rechte reden wir aber auch von einer Vernunft in der Geschichte; ja aus noch weiter darzulegenden Gründen können wir nicht umhin, an eine göttliche Leitung der menschlichen Angelegenheiten, an eine

dem Einzelmenschen zugewandte „Vorsehung“ zu glauben.

Zwischen jener und dieser Vernunft scheint nun factisch nicht nur keine Harmonie, sondern sogar ein Widerstreit zu bestehen. Die hohe, wunderbare Weisheit, welche das Naturwalten regelt, scheint dennoch jene noch höhern, ja heiligen Zwecke nicht zu beachten, welche der Geschichte ihren eigentlichen Werth und Inhalt geben; denn die Natur greift schonungslos dazwischen und ein „Zufall“ zerstört den bestangelegten Menschenplan, lenkt die ganze nachfolgende Geschichte in ein anderes Gleis, als es die weiseste und berechtigtste Menschenabsicht wollte. In diesem Verhältnisse des Menschen und seiner Geschichte zu den ihn umgebenden unmittelbaren Naturwirkungen liegt offenbar die gewaltigste praktische Antinomie. Hier scheint Vernunft wider Vernunft zu streiten: die übermächtige, unwiderstehliche der Natur gegen die Vernunftzwecke der Geschichte.

Man wird nicht leugnen können, dass in diesen einschneidenden und tiefgefühlten Gegensatz alle Räthsel unsers geschichtlichen Daseins, des individuellen wie des allgemeinen, sich zusammendrängen. Die Weisheit, welche wir in der Natur bewundern, hilft uns nichts, ja sie selbst wird uns zweifelhaft, wenn sie sich wider die Weisheit zu kehren scheint, von der wir glauben möchten, ja glauben müssen, dass sie unsere besten Vorsätze, unsere heiligsten Wünsche beschützt. Aber dieser Glaube, so scheint es wenigstens, bestätigt sich nicht. Der äussere Verlauf der Dinge kümmert sich nicht um jene Wünsche und Vorsätze; wir fühlen uns ihm gegenüber wie „von Gott verlassen“, der Gewalt eines blinden Zufalls hingegeben. Im höchsten Drange dieses Conflicts ersehnen wir ein „Wunder“ von oben herab, aber die Hülfe bleibt aus; und wenn wir die kalte Wissenschaft befragen, so hat sie, wenigstens in ihrem gegenwärtigen Bestande, keine andere Antwort in Bereitschaft, als

eben nur die: dass ein „Wunder“, eine Aufhebung jenes innerlich vernunftvollen Naturwaltens zu begehren, Anmassung und Unvernuuft wäre.

Doch kann uns eine solche Verweisung auf die Natur und ihre verborgene Weisheit hier keineswegs genugthun; wir suchen ein Anderes und Höheres und haben das Recht dazu. Denn über der Natur, der fremden ausser uns wie der eigenen in unserm sinnlichen Naturell, erhebt sich mit unwiderstehlicher Evidenz die Einsicht von dem unbedingten Werthe des sittlich Guten und gerade damit die Forderung, dass es ebenso unbedingt auch ausser uns als das Herrschende, als die höchste Macht in der Geschichte sich zeigen müsse. Wir begehren daher einer Gottheit, welche nach ihren höchsten ethischen Wirkungen als erlösende, heiligende, das Gute zum Siege führende Liebe sich offenbare. Mag Gott doch auch schon in der Natur, uns in verborgener und unverstandener Weise, der Gott der Liebe sein: erlebbar für uns und thatsächlich fühlbar kann er erst in der Geschichte und im eigenen Innersten unsers Geistes sich als solcher enthüllen. Warum scheint nun dennoch der äussere Verlauf der Dinge, in der Natur und in der Geschichte, dem zu widersprechen, warum in absoluter Gleichgültigkeit gegen dasjenige zu verharren, dem die Natur, im allgemeinen betrachtet, doch nur als Mittel, Verwirklichungsstätte untergeordnet ist? Sollte sie nicht, wie durch ein unwillkürlich hier gefordertes „Wunder“, sich beugen müssen vor jener höhern Macht, welche doch immer als die in letzter Instanz siegreiche gedacht werden muss, wenn überhaupt dem Weltverlaufe ein innerer Zweck und ethischer Werth zuerkannt werden soll?

Mit einem Worte: das tiefberechtigte Suchen und dennoch Nichtfindenkönnen eines unmittelbaren göttlichen Beistandes, einer Parteinahme Gottes gleichsam für unsere ethischen Zwecke, dies ist das eigentliche Problem, welches jede Theodicee zu lösen hätte, die diesen Namen verdienen

will. Es wird sich zeigen, wo die wahre, die gründliche, die wirklich befriedigende Lösung liegt. Denn die Gottheit thut keine äussern Wunder; aber das ewige, allgegenwärtige Wunder, welches sie vollbringt und das jedem von uns wirksam zubereitet ist, werden wir kennen lernen.

102.

In jenen concentrirtesten Ausdruck, in jene schärfste Spitze lässt sich demnach alles zusammenfassen, was von jeher als das härteste dem Gefühle einschneidendste Räthsel der Geschichte erschien, tausendgestaltig in seinen Wirkungen, aber einfach und gleichartig in seinem Grunde. Es ist die Betrachtung, dass trotz des absoluten, unvergleichbaren Werthes, den für unser Urtheil und unsern Willen die ethischen Zwecke besitzen, dennoch weder die Natur noch der geschichtliche Weltverlauf diesen Werth zu bestätigen scheint. Wir sehen, dass eine „blinde“ Naturmacht über das Vollkommenste, Heiligste, Geweihteste gleichgültig zerstörend dahinfährt, dass eine zufällige Wirkung die edelsten geistigen Entwürfe zu Schanden macht, dass sogar dem flehenden Menschen ein eherner Himmel seinen Beistand verweigert, auch da, wo er, in aufrichtiger Zuversicht für Gottes Sache kämpfend, seinen unmittelbaren Beistand glaubt erwarten zu dürfen. Dann mag er vielleicht sich gläubig resignirt einem „unerforschlichen Rathschlusse“ unterwerfen; aber eine dunkle, unaufgeklärte Stelle in seinem Denken oder Glauben bleibt dies doch immer.

In der Regel ist man gewohnt, wenn man es überhaupt der Mühe werth findet, wissenschaftlicherseits auf diese dunkle Stelle der Forschung einzugehen, den Grund jenes Conflictes entweder (spinozistisch) in unserer lediglich subjectiven Auffassung des Werthes der Dinge nach „Gut“ und „Böse“ zu finden, d. h. nach einem Massstabe, den sie objectiv gar nicht besitzen. Oder aber (mehr in theistisch-christlicher Weise) macht man die in anderer Rücksicht allerdings be-

rechtigte Betrachtung geltend: dass menschliche Einsicht viel zu unvollkommen, der Gesichtskreis menschlicher Erfahrung viel zu eng sei, um entscheiden zu können, ob ein angeblich „zugelassenes“ Böse, ein versagtes Gute, im ganzen Zusammenhange der Dinge wirklich und objectiverweise diesen Charakter an sich trage.

Dem gegenüber können wir nicht umhin, darauf hinzuweisen, dass diese eigentlich nur vorläufige und mehr beschwichtigende als belehrende Auskunft den wahrhaften Sitz des Problems gar nicht zu treffen scheine, dass sie darum auch keine definitive Befriedigung gewähre. Wir können das Gefühl dieses Conflictes weder verleugnen, noch den Grund davon lediglich in einer unserm „endlichen“ Bewusstsein anhaftenden Unvollkommenheit sehen; denn dieses unwiderstehliche Gefühl geht hervor aus demjenigen, was eigentlicher Grund aller höhern Gewissheit für uns ist, aus dem unvertilgbaren Bewusstsein des Gegensatzes von Gut und Böse, von Seinsollendem und Nichtseinsollendem, und von der ebenso unaustilgbaren Forderung eben dieses Bewusstseins, dass eine ausgleichende Gerechtigkeit für beides bestehe.

Ebenso ist es ein wirkliches, nicht blos scheinbares Problem auch darum, weil was man blindwirkenden Zufall nennt, als eine der Hauptursachen des Nichtseinsollenden, in Wahrheit dies nicht ist, da wir vielmehr auch im scheinbar Zufälligen nur den nothwendigen Ausfluss oder Nebenerfolg weisheitsvoller Naturgesetze erkennen müssen. Daher bleibt es, wie schon oben gezeigt, auch eine nie aufzugebende Forderung, die Vernunft der Geschichte als das Höhere, definitiv Siegreiche, darüber zu stellen.

Nach diesem allen liegt hier wirklich ein ethisch-religiöses Problem vor, welches, auf seinen nächsten Ausdruck zurückgeführt, als Conflict zwischen der (factisch gegebenen) „Vernunft“ der Natur und der (von uns geforderten) „Vernunft“ der Geschichte bezeichnet

werden kann. Das Problem selbst aber macht sich weiter in der doppelten Forderung geltend: dass der „Zufall“ in der Natur (der indess in Wirklichkeit nicht existirt) keinen wahrhaft geistigen Erfolg der Geschichte zerstören oder in seinen eigentlichen Wirkungen zunichte machen könne; ebenso dass in der Geschichte selbst jedes Böse, Nichtseinsollende von der gleichmachenden Gerechtigkeit getroffen werde, welche es von innen her seinem Gerichte überliefert.

103.

Um dieses Problem in seinem tiefsten Grunde und Mittelpunkte zu fassen, wird es nöthig sein (abermals im Anschlusse an die Untersuchungen der „Anthropologie“ und „Psychologie“) kurz der allgemeinen Weltstellung des Menschen zu gedenken und zugleich darauf hinzuweisen: was demzufolge die eigentliche Bedeutung des Sinnenlebens für ihn sei. Erst aus diesem allgemeinen Gesichtspunkte lässt sich zu völliger Begreiflichkeit erheben der vielleicht paradox erscheinende Ausspruch: dass keinerlei Naturwirkung dem Wesen des Geistes und dem, was dieser wahrhaft sich erworben, Eintrag oder Einbusse bereiten könne; wie sodann aber auch dasjenige, was wir geistigerseits als Nichtseinsollendes bezeichnen müssen, in sich selbst sein Gericht finde und diese unentfliehbare Strafe in seinem Selbstgefühle unwillkürlich und sicher an sich vollziehen müsse. Oder um gleich hier das entscheidende Wort zu sagen:

Jenes Gericht braucht nicht als eine von aussen verhängte Sühne (in diesem oder in jenem Leben) sichtbar hervorzutreten; dies ist vielmehr etwas Accidentelles, was im Verlaufe der Ereignisse eintreffen kann oder auch nicht; und dieses Nichteintreffen lässt eben den empirischen Schein entstehen, dem alle jene Zweifel entstammen, als wenn im Weltlaufe der gleichmachenden Gerechtigkeit nicht genug-

gethan werde. Sondern ebendarin bewährt sich die verborgen wirkende Macht des Guten und die unentfliehbare Gerechtigkeit, die in der Geisterwelt waltet, dass dieselbe Gemüthsverkehrung, welche die Schuld erzeugt, gleich ursprünglich schon mit dem unseligen Gefühle dieser Verkehrung als Busse behaftet ist, sodass die Sünde zugleich und ursprünglich ihre eigene Strafe gebiert; während umgekehrt der Wille des Guten und die Befestigung darin eine innere Genüge, eine ruhige, nie erlöschende Begeisterung erzeugt, welche ihren Lohn in sich selber trägt und, einmal genossen, sicher als das höchste zu erstrebende Gut des Lebens empfunden wird. Und eben in dieser Thatsache, nicht in einem blossen Begriffe oder in einem an das Jenseits appellirenden Postulat, liegt die Gewissheit, — eine Gewissheit, die zum eigenen Erlebnisse für jeden werden kann und werden soll, — dass das Gute seinen Lohn, das Böse seine Strafe nicht sowol erst finde, als vielmehr in sich selbst besitze, dass demnach die gleichmachende Gerechtigkeit das gewisseste, in seinen Wirkungen unfehlbarste Weltgesetz sei.

104.

Untersuchen wir nunmehr, zurückgehend auf die erste principielle Frage: was überhaupt die Bedeutung der Sinnenwelt für den Geist sei? so werden wir schon hier eine völlig andere Antwort erhalten, als wie sie gewöhnlich lautet; und damit wird auch eine grundveränderte Ansicht vom ethischen Werthe des Sinnenlebens die nothwendige Folge sein, unbestreitbar schon darum, weil sie auf rein metaphysischen und psychologischen Gründen beruht, die von jedem moralischen Interesse unbeeinflusst bleiben.

Wir leben nicht sowol in einer „Sinnenwelt“, als vielmehr in einem (vorübergehenden) Sinnenzustande, Sinnenbewusstsein, welches vom Geiste auch mit andern Bewusstseinszuständen vertauscht werden kann, ohne sein eigenes Wesen und das Bewusstsein seiner Identität dabei

zu verlieren. Die allgemeine Möglichkeit dieser Vertauschung lässt sich theoretisch erweisen, und factisch wird sie bestätigt durch den psychischen Charakter gewisser Erscheinungen unsers Traumlebens. (Wir verweisen darüber an die „Psychologie“.)

Was wir demnach „Sinnenwelt“ nennen, ist nach streng erweislichen physiologischen und psychologischen Gründen lediglich Product unserer Organisation, das Bild, in dem die Gesammteinwirkung der (gleichfalls unsinnlichen) Realwesen, welche die Welt bedeuten, auf das Realwesen unsers Geistes sich darstellt. Sie existirt durchaus nur für das also organisirte „Hirnbewusstsein“, ist ein Phänomenales, aber ein nothwendiges Phänomen für dasselbe.

Daraus nun ergibt sich mit unfehlbarer Consequenz, dass unser wahrhaftes Leben gar nicht in jenem Sinnlichen, blos Phänomenalen vor sich geht, sondern in dem unsichtbaren Grunde desselben, in der vorbewussten Substanz unsers Geistes; dass nur dahinein die wahren Ereignisse und Erwerbungen des Geistes fallen, die unberührbar bleiben von dem äusserlich nebenherlaufenden sinnlichen Wechsel der Dinge und von den äussern daraus hervorgehenden Ereignissen. Das Sinnliche kann dem Unsinnlichen, allein wahrhaft Existirenden, nichts entziehen, darum auch durch sein eigenes Aufhören in keinerlei Weise es dessen berauben, was es wahrhaft besitzt; denn es ist an sich selbst nur sein Product, der Schatten, den sein eigenes Wesen neben sich herwirft.

Dass nun diese theoretisch allein endgültige Auffassung auch eine unmittelbar praktische Folge haben müsse, um eine aus dem Grunde veränderte Beurtheilung unserer äussern Geschicke, unsers sinnlichen Wohles und Wehes zu gewinnen, liegt am Tage. Ebenso, dass nur von diesem Standpunkte in endgültiger Weise die Probleme erledigt werden können, welche eine „Theodicee“ zu lösen hat; oder sagen

wir richtiger: sie erledigen dann sich von selbst, indem sie einschwinden vor den grossen Dimensionen der Weltanschauung, zu welcher man jetzt sich erhoben hat. Persönlich entscheidet nur dies dabei, ob man Denkkraft und Gemüthstiefe genug besitze, um jene theoretische Wahrheit zu unumstösslicher Einsicht zu erheben, und damit zugleich auch als bleibende Lebensüberzeugung allgegenwärtig sich zu bewahren.

Wenn wir nämlich im stets uns begleitenden Selbstgefühle und Urtheile das Sinnenleben als das betrachten, was es nach streng erweislichem Ergebnisse wirklich ist, als Durchgangsphase für unser Geistwesen, über welches „Raum“ und „Zeit“ (trennende Ausdehnung und zerstörender Zeitwechsel) keine Macht hat, weil es, wie jedes Realwesen, das seinen Raum und seine Zeit Setzende ist: so wird man auch jenem eng damit verflochtenen Sinnenleben nach seinen freudigen oder beschwerlichen Ereignissen nur sehr vorübergehenden Werth beilegen, noch weniger ihm definitive Entscheidung zuerkennen für den Gesammtcharakter desjenigen, was man gewöhnlich Glück oder Unglück dieses Lebens nennt. Am allerwenigsten aber werden wir wagen, darin den Massstab zu finden für das Urtheil über die ethische Bedeutung unsers Daseins, welche ohnehin allen sinnlichen Zufälligkeiten entrückt ist. Denn indem wir erkannt haben und wissen, was wir wahrhaft sind nach unserm unsinnlichen Wesen, schwindet uns der Schmerz oder die Lust des Augenblicks — und wäre dieser Augenblick nach unserm sinnlichen Zeitmasse ein halbes Säculum — zu einem bedeutungslosen Zwischenereignisse ein, welches unser eigentliches Dasein weder erschöpft noch befriedigt. Es war einmal da und dann ist es vergessen, wie wir schon im irdischen Leben aus derselben unverwüstlichen Kraft der Seele das Vergangene in Leid und Freude bis zur Vergessenheit überwinden lernen. Wir würden uns vom Standpunkte dieser Weltanschauung einer bewussten Schwäche des Urtheils

wie des Charakters zu zeihen haben, wenn wir um unserer persönlichen Stellung willen irgendetwas anders wünschten in der uns umgebenden Aussenwelt, oder wenn wir es unsertwegen als „gut“ oder als „böse“ zu bezeichnen wagten.

105.

Dieses Ergebniss gründlicher Einsicht erzeugt nun in uns, der Welt gegenüber, die Gesinnung einer starken, in sich gefassten Resignation, einer entschlossenen Ergebung, wofern der Mensch von allem Aeusserlichen zu abstrahiren die Denk- und Willenskraft besitzt. Furchtlos steht er mit der Gewissheit innerer Ewigkeit und Unverwüstlichkeit der Natur und dem Walten des „Zufalls“ gegenüber. Denn er weiss, was ihn von da aus trifft, bleibt seinem Wesen fremd und bedeutungslos. Aber selbst in der Natur und in dem, was man Zufall nennt, darf er noch die Weisheit einer allgemeinen Vorsehung anerkennen. Und so besitzt er zugleich damit die Zuversicht, gleichfalls getragen zu sein von dieser allgemeinen Vorsehung, aus welcher nichts hervorgeht, was nicht gefordert wäre für die Harmonie des Ganzen. Dieser heilsamen Nothwendigkeit jedoch mit Bewusstsein und in freier Einsicht sich zum Opfer bringen zu können, so es nöthig, ist der Vorzug des Menschen, während die vernunftlose Creatur in Blindheit gehüllt, aber dadurch auch geschützt und erleichtert, ihr Schicksal tragen muss!

Dieses alles nun ist Wahrheit, strenge, vielleicht herbe Wahrheit, von der nichts zurückgenommen werden kann, solange der Unterschied besteht zwischen Wahrheit und Schein. Aber lange ist es noch nicht die ganze, die volle Wahrheit, die zugleich tröstende, freudig begeisternde. Individuelle Vorsehung heisst ihr Name.

Wie Gewichtvolles in jenem einfachen Worte, als Ergänzung zu allem Vorigen, enthalten sei, bedarf wol keiner Andeutung. Aber wie der Begriff selber zu denken, die ungeheuere Voraussetzung begreiflich zu machen sei, dass jene,

die ganze Unendlichkeit umspannende Weisheit und Wohlordnung zugleich doch sich herabsenken könne bis zum Individuellen, um es in seine Beachtung, Vorsorge, schützende Obhut aufzunehmen: dieser allerkühnste und doch von jeder ethisch-theistischen Weltansicht unumgänglich geforderte Gedanke ist in seiner ganzen Schwierigkeit und Grösse kaum noch ins Auge gefasst worden von der bisherigen Speculation. Sie glaubte zu allermeist, sofern sie überhaupt sich auf theistischem Standpunkte befand: wenn sie des Gedankens einer allgemeinen Vorsehung sicher sei, wenn sie die Zuversicht habe, dass „alles Wirkliche vernünftig" zu nennen (und in den allgemeinen Weltverhältnissen wenigstens tritt diese Wahrheit mit unableugbarer Gewissheit uns entgegen), so sei damit auch der Begriff einer individuellen Vorsehung unbedenklich gesichert und gläubig anzunehmen.

Dies ist ein Irrthum, ein schweres Uebersehen, welches sich sogar durch den Rückschlag eines Zweifels an der Wirklichkeit einer allgemeinen Vorsehung empfindlich gerächt hat. Denn alle atheistischen Bedenken, denen wir in der Wissenschaft wie im Leben begegnen, lassen sich auf die gemeinsame erste Anregung zurückführen: dass so vieles in der Menschenwelt in (wenigstens scheinbarem) Widerspruche steht mit dem, was wir von einer individuellen Vorsehung zu erwarten uns berechtigt glauben. Es ist sogar von äusserster Wichtigkeit, zur vollständigen Begründung der theistischen Weltansicht auf diese Lücke und das in ihr enthaltene Problem nachdrücklich hinzuweisen.

106.

Die allgemeine Vorsehung, welche im Weltganzen als gesicherte Universalthatsache uns vor Augen liegt, bezeichnet das Ewige, durchgreifend Consequente und darum Unabänderliche in den Dingen. Sie tritt daher auf als unentfliehbares Verhängniss, dem jegliches sich beugen muss, aber mit dem Charakter der Zweckmässigkeit, Vollkommenheit,

Harmonie, sodass endgültig als weise und gerechtfertigt erscheint, was aus ihm hervorgegangen.

Im Gedanken der individuellen Vorsehung dagegen wird gefordert ein Bewegliches, dem individuellen Bedürfnisse Sichanpassendes, hülfreich Eingreifendes und sogar vom Menschen aus Bestimmbares. Wie nun ist überhaupt eine solche Annahme denkbar? Noch mehr: wie ist sie auch nur als Postulat zu rechtfertigen vor der erhabenen Betrachtung, die zugleich sichere Gewissheit geworden, dass alles Grosse und Allgemeine im Weltganzen gut bereitet und gut geleitet sei, und dass auch wir mitumfasst sind von dieser allordnenden Vorsehung? Ist es nicht vielmehr die störrische Selbstsucht eines verblendeten Eigenwillens, wenn wir noch ein besonderes, ausnahmsweise uns zubereitetes Geschick fordern oder wirklich uns zubereitet wähnen?

Wir wissen, dass alle edeln und wahrhaft frommen Geister also dachten und in dieser enthaltsamen Ueberzeugung ihren Frieden fanden; und auch wir haben aufs ausdrücklichste uns zu derselben Ueberzeugung bekannt, die eine bestimmte Seite des Problems völlig und definitiv erledigt. Nicht also dies ist es, was wir erneuert hier in Erinnerung bringen wollen, sondern eine andere, bisher noch unaufgehellte Seite desselben Problems.

Denn gerade der Begriff einer allgemeinen Zweckmässigkeit, „innern Teleologie“ des Weltganzen führt, tiefer erwogen, durch seine eigene Consequenz in den Begriff individueller Vorsehung hinein, doch in einem Sinne und mit einer Bedeutung des letztern, die bisher allerdings noch nicht richtig erkannt und scharf abgeschieden worden ist von den gemeinhin geltenden Anforderungen, die man in jenen Begriff hineinlegt. Und eben diesen tiefern Sinn ans Licht zu bringen, ist unsere letzte Aufgabe.

107.

Die metaphysische Dialektik des Zweckbegriffes, wie er

im Weltganzen wirksam sich objectivirt, wie er zugleich allgegenwärtig nachweisbar darin uns vor Augen liegt, führt abschliessend zu dem dreifachen Ergebnisse:

„Zweckmässigkeit“ eines Weltwesens im höchsten und allein wahren Sinne bedeutet in erster Instanz nicht, dass es zweckmässig für anderes, sondern dass es an sich und für sich selbst zweckmässig sei, d. h. dass es ein in allen seinen Theilen übereinstimmendes Ganze von Eigenschaften und Fähigkeiten darstellt, durch welche eine eigenthümliche innere Vollkommenheit, zugleich eine ihm selber werthvolle und genussbietende Leistungsfähigkeit zur Erscheinung kommt. Diese Seite am Zweckbegriffe ist, zwar in verschiedener Begriffsfassung, dennoch zu sicherer und allgemeiner Erkenntniss gelangt und ist als „innere Teleologie“ bezeichnet worden.

Durch dieselbe Begriffsnothwendigkeit wird aber zweitens eine Mannichfaltigkeit verschieden abgestufter, zugleich aber aufeinander bezogener und wechselseitig sich ergänzender Zweckwesen, ein System **für** einander organisirter Weltexistenzen gefordert, welche in dieser Beziehung, gerade durch ihre innere Zweckmässigkeit (eigenthümliche Vollkommenheit), sich wie „Mittel“ und „Zweck“ zueinander verhalten; darin aber zugleich eine Steigerung oder Stufenreihe von Weltwesen darstellen, von denen die untergeordneten gerade darin ihre innere Zweckmässigkeit bewähren, dass sie in Bezug auf die höhern nur „Mittel“, Bedingungen ihrer Verwirklichung, nicht aber selbst „Zwecke“ sind.

Dieser Begriff der Steigerung oder Stufenreihe fordert aber mit gleicher Nothwendigkeit drittens den Gedanken: dass diese objective Zweckreihe nur in einem höchsten Zwecke sich abschliessen könne, für dessen Realisirung alle vorhergehenden Zweckstufen nur Mittel, nothwendige Vorbedingungen sind. Das heisst:

Es muss innerhalb des gegenwärtigen Weltganzen

und seiner Erfahrung (in keinem Sinne daher transscendent und ebenso wenig als ein blos gewünschtes, ungewiss geahntes Postulat) eine universale Weltthatsache sich nachweisen lassen, die durch ihren eigenen Charakter als die Vollendung und der letzte Zweck alles creatürlichen Daseins sich verräth, welche als höchste „Vollkommenheit" und „höchstes Gut" für dasselbe unmittelbar empfunden wird. (Welchen Reichthum weiterer Bestimmungen dieser einfache Begriff in sich schliesse, wird sich ergeben.)

Diese zunächst rein dialektische, auf innerer Begriffsnothwendigkeit beruhende Verhandlung, — bezeichnender noch: dieser einfach erhabene Gedanke, dass die Welt, um auch nur im kleinsten Theile als zweckmässig bezeichnet werden zu können, überhaupt und als Ganzes betrachtet das Gepräge innerer Absicht und eines sinnvollen Planes an sich tragen müsse, d. h. dass sie „Schöpfung" sei, nicht „Chaos": — diese Betrachtung wird uns nun auch am allerwenigsten im Stiche lassen, wenn wir in der Welterfahrung uns danach umsehen, was das letzte Ziel und die höchste Wirkung jenes „sinnvollen Planes" sein möge; denn zweifelsohne wird dieser höchste Gipfel alles Suchens und Strebens der Creatur mit untrüglicher Evidenz als hellster Lichtpunkt von selbst uns ins Auge fallen müssen, falls wir nur an der rechten Stelle die Erfahrung befragen wollen. Und hier hinein fällt eben die Nothwendigkeit einer „individuellen" Vorsehung in dem Sinne, welchen wir für den allein statthaften halten.

Die einzig rechte, zugleich allein uns zugängliche Stelle solchen Befragens kann indess, unserm ganzen (epitellurischen) Erfahrungsstandpunkte gemäss, nur im Menschen, in der Menschengeschichte gesucht werden. Hier allein oder nirgendwo anders lässt der höchste Zweck des gesammten Erdendaseins sich enthüllen; hier aber zugleich auf unzweifelhafte, durch sich selbst sich bezeugende Weise, wenn wir bei dieser Frage die

ganze Tiefe der menschlichen Bestimmung zu ergründen im Stande sind.

Aber eben hier, am Menschen und an der menschlichen Bestimmung, tritt uns das vorige Problem in seiner concentrirtesten Gestalt entgegen. Das Ziel, welchem überhaupt die empfindenden Wesen sich zubewegen, ist nicht zweifelhaft oder verhüllt. Es ist die eigenthümliche, jedem Weltwesen in seiner Art beschiedene Vollkommenheit, welche, erreicht und verwirklicht, zugleich die ebenso eigenthümliche Quelle seines dauernden und niemals täuschenden Wohlgefühls wird. So ist der allgemeine Weltzweck keineswegs ein Räthsel; er bewahrheitet sich stets und überall an den Weltwesen als die gefühlte Lust am Erreichen des ihnen gemässen Lebensgutes durch eigene Entwickelung und That, nicht blos durch passiven Genuss. Und so darf es ein allbestätigter **Erfahrungssatz** genannt werden, dass „Gott die Liebe sei", d. h. dass die Schöpfung für den unbefangenen Forscherblick das allgegenwärtige Schauspiel einer tausendfach verschiedenen, mannichfach abgestuften, stets aber aus ihnen selbst entspringenden (nicht von aussen ihnen angeflogenen) „Glückseligkeit" der empfindenden Geschöpfe darbiete.

In welchem Sinne und welchem Umfange jedoch wir uns getrauen, dieses so vielfach Angezweifelte und Bestrittene sogar einen „allbestätigten Erfahrungssatz" zu nennen, darüber hat das Folgende genaue Rechenschaft abzulegen.

Anmerkung.

Darum gibt es nach unserm Urtheil nichts Oberflächlicheres als die Behauptung des modernen Pessimismus, wie umständlich ausgesponnen sie auch werde, dass bei dem gegenseitigen Abwägen der Lust- und Unlustgefühle in der Welt, wie sie den Einzelnen treffen und wie sie vollends auf dem Ganzen lasten, die „Summe" der Unlustgefühle eine viel grössere sei als die der Lust, sodass deshalb

die Schöpfung im ganzen als eine verfehlte, mislungene zu bezeichnen, der Trieb zum Leben und zur Lust überhaupt aber zu verneinen sei.

Zunächst ist zu erinnern, dass ein solches vergleichende Summiren der sämmtlichen Lust- und Unlustgefühle im ganzen Bereiche der empfindenden Wesen, eine solche doppelte Buchhaltung über Glück und Unglück in der Welt für den menschlich beschränkten Erfahrungsstandpunkt ein völlig unthunlicher und darum resultatloser Versuch bleiben müsse. Die vermeintlichen Ergebnisse dieses Versuches sind daher rein subjectiver, illusorischer Natur, und darum unfähig, über den innern Werth der natürlichen und der menschlichen Dinge zu irgendeiner Entscheidung zu führen.

Noch wesentlicher ist, dass der Begriff von „Lust" und „Unlust", der hier zu Grunde liegt, ein ganz nur äusserlicher, rohsinnlicher, vom oberflächlichsten Anscheine abgeschöpfter bleibt. Er meint die blos geniessende Lust der passiv duldenden Unlust gegenüber, wie sehr charakteristisch an der vielfach wiederholten Wendung erläutert wird, dass der „Lust des Fressens" das weit grössere Leiden des „Gefressenwerdens" entgegenstehe. Ausserdem wird behauptet, dass die Lust (in solcher Bedeutung) nothwendig in Ueberdruss, in Abstumpfung ende; dass somit der ganze Begriff der Lust lediglich auf Illusion und Täuschung beruhe, dass in Wahrheit daher es nirgends „Glückseligkeit" gebe, sondern nach allen durchlebten Täuschungen definitiv nur Unlust und Elend.

Die Behauptung einer stets sich selbst vernichtenden Illusion, welcher das blosse Genussleben unvermeidlich zur Beute wird, ist eine völlig richtige und längst erkannte; und es mag wohlgethan sein, auch philosophischerseits einmal dem blossen Genussmenschen dies eindringlich darzulegen. Aber es ist weit gefehlt, es ist gleichfalls nur eine der grössten Illusionen, wenn man mit solcherlei landläufigen Betrachtungen philosophisch über das objective Wesen des

Guten und der wahren Glückseligkeit das Geringste entschieden zu haben meint; denn derjenige steht fürwahr auf einem sehr niedrigen Standpunkte psychologischer Einsicht, der „Glückseligkeit“ etwa definiren wollte als die möglichst grösste Summe von Genüssen neben der möglichst kleinsten Zahl von Widerwärtigkeiten. Und auf solche Definition greift doch am Ende jene ganze Auffassung zurück!

Zur Widerlegung derselben brauchen wir indess eigene Gedanken gar nicht in Thätigkeit zu setzen; wir dürfen uns lediglich auf die Geschichte der Ethik berufen, und zwar einer Ethik von sehr altem Datum. Schon die Hedoniker der Kyrenaischen Schule haben die Gefühlsabstufungen, welche die blos befriedigte Lust durchläuft, sehr gründlich durchgearbeitet und zu ihrem negativen Abschlusse gebracht. Jede einzelne Lustbefriedigung schlägt in Sättigung um, dieser stets sich wiederholende Kreislauf endet daher nothwendig in Abstumpfung und Uebersättigung, welche schon Unlust ist. So bleibt als der hier allein erreichbare Zustand nur das Gleichgewicht von Lust und Unlust übrig. Dieser jedoch ist schwer zu erhalten, weil sein Bestehen durchaus von äussern Umständen abhängt. Und so muss wenigstens Abwesenheit der Unlust als das zuletzt Erreichbare bezeichnet werden. Damit sind wir jedoch bei dem Gegentheile jener unablässigen Lustbefriedigung, bei der absoluten Lustlosigkeit, dem reinen Nichts angekommen. Dies erkannte und lehrte auch ausdrücklich der letzte der Hedoniker Hegesias, welcher daher ganz folgerichtig, weil überhaupt auf diesem Wege Glückseligkeit, d. h. dauernde Lust, nicht zu erreichen sei, ganz wie die Modernen, die „Verneinung des Triebes zum Leben“, den Selbstmord empfahl. Aber weit besonnener als diese bescheidet er sich, dass dies nur für den Menschen gelte, und damit enthält er sich der thörichten Anmassung, darum den Werth des gesammten Daseins verurtheilen zu wollen.

Epikuros that zunächst hier den entscheidenden Schritt,

indem er das Wesen der Lust ins Geistige erhob, und so den Begriff der Glückseligkeit überhaupt emancipirte von den sinnlichen Bezügen, welche man ihm gemeinhin beimischt. Ihm ist Abwesenheit von sinnlichem Schmerz, besonders von Furcht, nur die negative Bedingung der Glückseligkeit, welche er in vollkommener Gemüthsruhe, erzeugt durch vernünftige Einsicht, findet, oder in der „zum Stehen gebrachten Lust", im Gegensatze mit der „in Bewegung und Wechsel begriffenen", welche den Sinnen angehört.

108.

Durch diese kritische Zwischenbemerkung sind wir der entscheidenden Einsicht näher gerückt, worin überhaupt für jedes empfindende Wesen, näher sodann auch für den Menschen, die Quelle dauernder Lust, mithin zugleich die Stätte seiner „Glückseligkeit" zu suchen sei.

Das schon gefundene negative Kriterium ist: dass dauernde Lust, schlechthin unabhängig bleibend von irgendeinem aussenher zu befriedigenden Bedürfnisse, lediglich im selbständigen Wesen des Subjects, in der ihm eigenthümlichen Anlage und Willensrichtung ihren Grund haben müsse. Darum kann sie auch nicht in irgendwelchem blos quietistischen Geniessen bestehen, sondern in der selbsterrungenen Freude an befriedigter Thätigkeit. Demnach ist Lust in dieser wahrhaften Bedeutung das Gefühl gelingender, der Eigenthümlichkeit des Wesens entsprechender („harmonischer") Thätigkeit, überhaupt innerer, aber stets in That sich objectivirender Vollkommenheit; und in dieser Gestalt und innern Würde ist die „Lust" am allerwenigsten etwas, das man zu fliehen oder zu verachten hätte, sondern die unmittelbare Begleiterin jeder thätigen Vollkommenheit, Tüchtigkeit, „Tugend". Da nun intensive und dauernde, möglichst dem Wechsel und der Störung entzogene Lust mit Recht und nach allgemeinem Einverständnisse „Glückseligkeit" genannt wird, so folgt

daraus, dass dieselbe nur aus jenem Selbstgefühle innerer Vollkommenheit, Tugend, entspringen kann.

Und dies führt uns unmittelbar hinüber zum positiven Begriffe so der „Tugend“ wie der „Glückseligkeit“. Tugend ist hiernach kein abstracter Begriff, kein uniformes Verhalten, das bei jedem Wesen in gleicher Gestalt, mit demselben Ausdrucke sich darzustellen hätte, sondern die freie und gesunde Bethätigung desjenigen, was nach seiner ursprünglichen Anlage die eigenthümliche Vollkommenheit des Weltwesens ist, stets neu hervorquellend aus dem Triebe und Streben dieser Eigenthümlichkeit und darum begleitet von dem daraus entspringenden Gefühle dauernder Lust oder „innerer“ Glückseligkeit.

Darum ist es nur die in jedem Weltwesen liegende innere Bestimmung desselben, der eigentliche und einzige Zweck seines Daseins, dass es nach seiner Vollkommenheit, d. h. nach Tugend und Glückseligkeit strebe; und es kann gar nicht umhin, dieser innern Vollendung seines Daseins, d. h. dieser es beglückenden Tugend zu begehren, so gewiss eben diese nur das innere Gesetz seines Wesens ist.

109.

Von neuem dürfen wir daher an das erinnern, was wir im Vorigen einen allbestätigten Erfahrungssatz zu nennen wagten: „dass Gott die Liebe sei“, so gewiss wir sehen und an uns selbst aufs wirksamste erfahren können, dass ursprünglich und primitiv, nicht in zufälliger oder in veränderlicher Weise, jedem empfindenden Weltwesen in seiner Art ein eigenthümlicher Keim der Vollkommenheit und der daraus entspringenden Selbstbefriedigung („Glückseligkeit“) eingepflanzt sei; indem ebenso erfahrungsmässig weiter alle innern und äussern Bedingungen zur Erreichung jenes eigenthümlichen Zweckes (in seinen organischen Werk-

zeugen und in ihrem Verhältnisse zur Aussenwelt) jedem Wesen teleologisch zubereitet seien.

Die entscheidende Wichtigkeit dieses zweiten Erfahrungssatzes wird sich ergeben, da seine Analogie noch viel weiter reicht, als man gemeinhin anzunehmen sich gewöhnt hat. Es kann als allgemeines Weltgesetz gelten, dass jedem Wesen in seiner Art durch seine innere und äussere Weltstellung jene geforderten Bedingungen wirklich gegeben sind; und mit voller Zuversicht dürfen wir diese Analogie auch auf den Menschen ausdehnen, obgleich er — merkwürdigerweise — unter allen uns bekannten Geschöpfen zwar dem Begriffe und der Forderung nach das vollkommenste, der Wirklichkeit nach aber das unvollkommenste, darum räthselhafteste Wesen ist.

Denn die unter dem Niveau des Menschen stehenden Wesen ergreifen mit instinctiver Sicherheit die einfache, ihnen gemässe Weltstellung, durchlaufen ohne Schwanken die ihnen vorgeschriebenen Lebensstufen und erreichen ihr Ziel, wenn nicht äusserer Zufall oder menschliche Absicht störend und ablenkend dazwischengreift. Darum sind sie (der Ausdruck kann in diesem Zusammenhange unmöglich misverstanden werden) „tugendhaft“ und „glückselig“ in ihrer Art. Denn sie erfüllen wirklich ihren immanenten Zweck, erreichen ihre relative Vollkommenheit *innerhalb ihres epitellurischen Daseins*.

110.

Anders ist es mit dem Menschen; und gerade in letzterer Beziehung wird ein merkwürdiger Unterschied sich ergeben. Er ist durch den Reichthum seiner Anlagen und die Vielseitigkeit seiner Weltbeziehungen in eine unbestimmte Wahl von Lebensrichtungen und Begehrungen, von „Versuchungen“ in weitestem Sinne, hineingestellt; und indem er gar nicht umhin kann, stets sich zu entscheiden zwischen den verschiedenen vor ihm liegenden Möglichkeiten (wich-

tigen wie unwichtigen), ist er ebenso unaufhörlich dem Irrthume des Urtheils und der Täuschung des Willens preisgegeben. Und ebendies, dass er bei dem „innern Drange nach dem rechten Wege", welcher ihn nie verlässt, dennoch, sich selbst überlassen, im einzelnen ihn unwillkürlich verfehlt, — ebendies gibt der Weltstellung des Menschen jene räthselhafte Natur. Denn hiermit ist nur auf den kürzesten Ausdruck gebracht, was wir als die Ursache des Uebels und des Bösen für den Menschen (für den Einzelnen wie für die Gesammtheit) bezeichnen müssen, und was in tausendfacher Gestalt seinem eigenen Bewusstsein sich zu empfinden gibt. Er weiss nicht, was er will oder was er wollen sollte! Darum auch erreicht er innerhalb seiner epitellurischen Entwickelung nie mit voller Kraft und Sicherheit den immanenten Zweck seines Daseins, die ihm bestimmte Vollkommenheit, welche ihm dennoch, wie ein dunkel oder deutlicher empfundenes Gut, als letztes Ziel vor dem Bewusstsein und Willen steht. Kein Mensch hat sich je für vollkommen in seiner Art zu halten vermocht, und der Hochbegabteste am wenigsten, gerade weil er seine wahrhafte Bestimmung am bewusstesten erkennt, ihr am rastlosesten nachstrebt.

Aus diesem Endurtheile über die factische Beschaffenheit des Menschenwesens ergeben sich nun zwei nothwendige Bedingungen oder Postulate: — Postulate, ausdrücklich in dem Sinne, dass gefordert oder versucht werde, jenes durchgreifende Weltgesetz von der innern Zweckmässigkeit und harmonischen Vollendung jedes Weltwesens in sich selbst, jene Uebereinstimmung zwischen Trieb und Erreichung, dessen Analogie, wie wir zeigten, selbst über den Menschen sich erstrecken muss, auch an diesem nachzuweisen und die ihm eigenthümlichen Bedingungen dafür im Bereiche der Thatsachen aufzusuchen. Somit handelt es sich hier nicht darum — um einem gewöhnlichen Misverständnisse bestimmt entgegenzutreten — als ob die Wissenschaft

ein Mittel zu ersinnen oder einen Rath zu ertheilen hätte, um dem Menschen über jenen tiefempfundenen Zwiespalt hinwegzuhelfen, wenigstens das Gefühl davon durch Resignation ihm zu beschwichtigen, sondern lediglich dies ist die Aufgabe, die schon im voraus anzunehmende Lösung jenes Zwiespalts, wie sie längst für den Menschen vorbereitet sein mag, deutlich zu erkennen und so den Begriff der innern Zweckmässigkeit auch für den Menschen zur Wahrheit zu machen, indem offenbar wird, wo und in welcher Art jene Postulate im Glauben und Leben der Menschheit wirklich erfüllt sind.

Hier dürfen wir uns nun der Kürze wegen auf die Ergebnisse anderweitiger Untersuchungen berufen, was an gegenwärtiger Stelle um so mehr genügt, als es hierbei nicht gilt, etwas neu zu ersinnen oder den Menschen künstlich anzudemonstriren, sondern lediglich sie hinzuweisen auf das schon Vorhandene und Bereitstehende, welches durch eigene innere Kraft den Beweis der Wahrheit für sich führen wird.*)

111.

Die beiden das Menschenleben teleologisch erst vollendenden Bedingungen sind: die objective Weltmacht der Religion und der allgemeine Menschheitsglaube an ein ewiges Leben. Der Mensch bedarf in den Irrnissen und Hemmungen seines sich selbst überlassenen Daseins einer mehr als menschlichen, ihn ergänzenden Kraft. Diese verheisst ihm die Religion und zeigt ihm die Quelle. Darin liegt der Grund, warum wir für ihn, anders als für die übrigen Weltwesen, eine „individuelle Vorsehung“ fordern. Denn eben im „Glauben“, in der vertrauenden Zuversicht zu dieser besteht der Kern aller Religion; und viel-

*) Wir können das Folgende als das summarische Ergebniss des Werkes über „Seelenfortdauer und Weltstellung des Menschen“ (1867) bezeichnen.

leicht ist es sogar nicht überflüssig, auf diesen Kern und Mittelpunkt des wahrhaften Glaubens beiläufig hinzuweisen, der mit Unrecht im blossen „Abhängigkeitsgefühle“ gesucht worden ist.

Zugleich aber schliesst sich für den Menschen mit dem irdischen Lebensverlaufe der Trieb und die Entwickelungsfähigkeit seiner Anlagen noch nicht ab. Er ist und er fühlt sich als kein blos epitellurisches Wesen; er ist auf grössere Dimensionen angelegt. Das innere Gefühl davon spricht sich als Glaube an seine Fortdauer aus, der darum auch ein thatsächlich allverbreiteter ist, aber in seiner factischen Entstehung und übereinstimmenden Ausbildung schliesslich doch nur aus thatsächlichen Manifestationen erklärt werden kann. Und auch daran beiläufig zu erinnern, darf nicht überflüssig erscheinen. Denn nichts ist unbegründeter als die gewöhnliche, sogar sprichwörtlich gewordene Behauptung: dass noch niemand „aus jener Welt“ zurückgekommen sei, dass es überhaupt keine „Revenants“ gebe. Blos weil die Art solcher Einwirkungen nicht in den Bereich sinnlicher Wahrnehmung fällt, weil hier andere Bedingungen der Vermittelung obwalten, als durch unsern äussern Sinn, soll die Thatsache selbst nicht existiren und wird mit hartnäckigem Fanatismus alles Factische bekämpft, was jenen Glauben bestätigen könnte. Doch ist zu hoffen, dass auch in dieser Hinsicht die Epoche des kritiklosen Unglaubens wie des blossen Aberglaubens vorüber sei, seitdem es gelungen ist (und wir vindiciren uns wenigstens den Versuch dieser Leistung), jene ganze Thatsachengruppe in die Reihe der erklärbaren psychologischen Erscheinungen einzuordnen und ihren gesetzmässigen Verlauf ebenso zu bestimmen, wie es mit den andern geistigen Phänomenen geschieht.*)

Zu eigentlich religiöser Bedeutung wird jedoch jener

---

*) Es ist in dieser Beziehung an des Verfassers „Psychologie“, Bd. I (1864), im Abschnitt über den „Wachtraum“ zu verweisen.

allverbreitete Naturglaube eines blossen „Fortlebens“ nach dem Tode erst dadurch erhoben, dass ein ethischer Gehalt in ihn hineintritt; d. h. dass das Leben im Jenseits nur gedacht und erhofft werde als der geistig sittlichen Vervollkommnung gewidmet, sei es als reinigende Busse, sei es als freudiges Fortschreiten im kräftig angetretenen Wege des Guten, sodass wir in demselben (dies ist das Ziel und zugleich die höchste Bürgschaft unserer Seligkeit) nach einem unübertrefflich tiefen und sachgemässen Worte der Mystiker: „der Urquelle alles Guten, der Gottheit immer näher zu kommen“, immer tiefer und inniger in ihre Kreise einzudringen hoffen dürfen.

112.

Jener Glaube, jene Zuversicht zu solcher Unsterblichkeit ist jedoch unabtrennlich vom Begriffe „individueller Vorsehung“; und erst von dieser Höhe der Betrachtung aus lässt derselbe theils sich rechtfertigen als Postulat, theils begründen und zur Begreiflichkeit erheben aus dem Dunkel, das bisher ihn umgab. Beide nämlich, jener Glaube und dieser Begriff, sind unabtrennlich voneinander und eigentlich nur die verschiedenen Seiten einer und derselben Grundwahrheit. Dies zu zeigen, ist unsere letzte Aufgabe und das einzige Neue, das wir hier noch zu bieten haben.

Wir müssen zu diesem Behufe auf eine Frage zurückgreifen, welche wir bisher zur Seite liessen.

Wir konnten dem Gedanken der Unsterblichkeit nur insofern innern Werth und namentlich religiöse Bedeutung beilegen, als ein ethischer Gehalt in denselben hineingelegt werde, oder was dasselbe bezeichnet: dass er ein Fortschreiten in sittlicher Vervollkommnung, der Erreichung seiner wahren, „ewigen“ Bestimmung, dem Menschen in Aussicht stelle.

Ebenso haben wir andererseits das Postulat „individueller Vorsehung“ nur insofern begründet finden kön-

nen, als es dem Menschen einen mehr als in seiner eigenen Macht liegenden Beistand erwarten lässt, damit er diese seine wahre Bestimmung: das Gute zu vollbringen, der Versuchung des Bösen zu widerstehen, wirklich zu erreichen vermöge.

In beiderlei Hinsicht ist es Zeit zu fragen: was, da wir bisher nur abstract oder formal vom Wesen des Guten im allgemeinen gesprochen haben, sein inhaltlicher Charakter, ebenso sein eigenthümliches Leisten und dessen Erfolg sei? Ueber nichts ist man zu allen Zeiten theoretisch einverstandener gewesen als darüber, dass es ein solches „höchstes Gute“, ein absolut Wünschenswerthes und zu Erstrebendes gebe, und über nichts ist man praktisch so sehr in entgegengesetzte Ziele auseinandergegangen als eben darüber. Und kaum wäre zu viel gesagt mit der Behauptung, dass gerade in jener Incongruenz zwischen dem innerlich gesuchten und äusserlich niemals vollständig gefundenen „höchsten Gute“ der ganze unfertige Zustand, das blos Provisorische und Unreife unsers gegenwärtigen Daseins unverkennbar sich ankündigt. (Ebendies ist es, was so unendlich tief in dem einfachen Worte ausgesprochen ist: „Wir warten eines neuen Himmels und einer neuen Erde.“)

Dennoch muss dies zuhöchst zu Erstrebende, zugleich wirklich Befriedigende, wenn es dem menschlichen Bewusstsein dargeboten und deutlich bezeichnet wird, unwillkürliche Anerkennung, zwanglose Bestätigung finden, so gewiss es eben daran sich kennzeichnet, unwiderstehliches Wohlgefallen in ihm zu erregen.

Und so verhält es sich wirklich. Es ist, mit den verschiedensten Namen belegt, unter die mannichfachsten Gesichtspunkte gebracht, immer aber in gemeinsamem Einverständnisse bezeichnet worden als dasjenige, „was schlechthin sein soll“ und was, wenn es wirklich geworden, an andern sicher und gebieterisch Achtung, Billigung uns ab-

verlangt, von uns selber vollbracht, Genugthuung, volle Befriedigung, „innern Lohn" uns gewährt.

113.

Was ist nun dieses? Kant hat es nach einem seiner Kennzeichen sehr gut, aber nur auf formale Weise, seinen Inhalt durchaus unberücksichtigt lassend, als „Pflicht" bezeichnet, als dasjenige, was durch sich selbst sich ankündigt als das für unser Thun theils schlechthin Gebotene, theils schlechthin zu Unterlassende.

Alles unser seinsollende Thun und Leisten (ein Satz, der aus der „Ethik" bekannt sein sollte und dort streng erwiesen ist) kann jedoch in letzter Instanz sich nicht auf uns selbst zurückbeziehen, sondern auf die andern, so „unsersgleichen sind" und je mehr sie „unsersgleichen sind". Und so ist das Sittliche, Gute, seinem Inhalte nach das uns Wohlbekannteste, Allgefühlte, Allgebilligte: mag man es nach seinem unbestimmtesten, verschwommensten Ausdrucke das Gefühl „allgemeiner Sympathie" nennen, schärfer und zutreffender allgemein bethätigtes „Wohlwollen" (Herbart), allenfalls auch mit halbirter Bezeichnung „Mitleiden" (Schopenhauer), da offenbar „Mitfreude" dazu gehört. Am erschöpfendsten vielleicht, weil damit auch die andere Seite: die Befriedigung des Empfangens, ausgedrückt ist, wäre es als Trieb „ergänzender Gemeinschaft" zu bezeichnen, den wir, um seiner Ursprünglichkeit willen, wie alles Ursprüngliche, apriori unserm empirischen Dasein Vorausgegangene, „Idee" nennen durften.*)

Dieser Trieb wohlwollender Ergänzung des andern um sein selbst willen, jener praktische Selbstaufopferungsdrang ist nun in jeder Gestalt, in welcher er sich

---

*) Hierüber wie über das zunächst Folgende verweisen wir an unser „System der Ethik" (1851), Bd. II, 1, §§. 13—15, S. 59—69.

bethätigt, das schlechthin Gefallende, der Widerspruch dagegen das schlechthin Misfallende. Für den Willen, welcher sich zunächst und in seiner sinnlichen Unmittelbarkeit als selbstbejahend (selbstsüchtig) erweist, ist jener Trieb das schlechthin Uebermächtige, seine Sprödigkeit Schmelzende, seinen Widerstand Besiegende. Deshalb wird er dem Willen in seiner Unmittelbarkeit das schlechthin Gebotene („Pflicht"), sein Gegentheil das schlechthin Verbotene (Kant's „kategorischer Imperativ"). Für das Selbstgefühl endlich gewährt seine Bethätigung eine unbedingte, in sich selbst gewisse, von allem Aeussern unabhängige Befriedigung, als das unserm eigentlichen, tief in uns liegenden „Grundwillen" allein Gemässe. Unwillkürlich fühlen wir, dass wir damit unserer innern Bestimmung, unserer „Vollkommenheit" näher gelangt sind.

Dadurch ist aber zugleich schon auf die andere Seite der Idee „ergänzender Gemeinschaft" hingewiesen. Denn an sich selbst ist der Mensch mitnichten so allgenugsam und selbstvollkommen, dass er nicht unablässig fremder Ergänzungen bedürfte. Eigene Vollkommenheit vielmehr kann er nur in dem Masse gewinnen, als er sich durch die andern ergänzen lässt, empfänglich und bildsam ist für jede von aussen ihm dargebotene Geisteserregung. Darum ist auch diese Seite der Idee ergänzender Gemeinschaft in Gestalt eines ursprünglichen Triebes dem menschlichen Bewusstsein tief eingepflanzt. Es ist der Trieb der Gesellung („Sociabilität"), um sich durch den Austausch der Individualitäten zu ergänzen, von der unbestimmtesten Regung an, die durch unwillkürliche Wechselanziehung („Sympathie") das ihr Gemässe aufsucht und ihr Geselligkeitsbedürfniss, oft in sehr ungenügenden Surrogaten oder durch täuschende Mittel, zu befriedigen strebt, bis hinauf zum Drange eines reichbegabten Genius, der durch liebevoll begeisterte Hingabe an den verwandten Geist erst die eigene Vollentwickelung zu gewinnen hofft. Auch dieses Gefühl und dieser Trieb ist tief ethischer

Natur; denn in solchem Ergänzungsbedürfnisse wird nicht eine sinnliche oder selbstsüchtige Befriedigung gesucht, sondern vielmehr, sei es instinctiv oder in bewusster Klarheit, die Hervorbildung der ursprünglichen Eigenthümlichkeit des „Genius" in uns.

Darum ist auch die reine Befriedigung dieses Dranges für uns selbst mit dem Gefühle der Vollgenüge, des „innern Glückes und Lohnes" behaftet; den andern flösst solches Streben nach Vervollkommnung ebenso bestimmt und sicher das Gefühl der Achtung und Billigung ein, wie wir dies von der andern Seite der Idee „ergänzender Gemeinschaft", von der Bethätigung des Wohlwollens, behaupten durften.

Wenn daher zu allen Zeiten mit Recht gefühlt und ausgesprochen worden: dass „Liebe" das Höchste, ja einzig Vollgenügende sei, dass das Gebot: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst", eigentlich kein Gebot, sondern die innerste Lust unsers Daseins werden könne, so heisst dies, tiefer erwogen, zugleich das Doppelte: selbstaufopfernde Liebe und empfangende Liebe in stetem Austausche und selber in wechselseitiger Ergänzung sind die beiden beglückenden Genien unsers Lebens.

114.

Diese beiden Grundformen der Liebe (wir können sie in ihrem prägnantesten Ausdrucke als „Wohlwollen" und als „Ehrfurcht" bezeichnen) sind aber zugleich die Idee „ergänzender Gemeinschaft" in ihrer vollen Wirklichkeit und die einzigen, wahrhaft wirksamen Kräfte unserer „Vervollkommnung".

Beide aber besitzen gerade darum einen unbegrenzten Expansionstrieb, um sich in jeder Richtung genugzuthun und möglichst viele zu umfassen. Denn in jedem von uns liegt ein geistiger Schatz möglicher Ergänzungen verborgen, welcher, durch Anregung ans Licht gebracht, erst den Reich-

thum innerer Anlagen uns entdecken lässt, wodurch jeder ein verschiedener, eigenthümlicher ist, aber darum gerade ein ergänzender für den andern werden kann. Die ganze doppelseitige Wirkung jener Hingabe des Menschen an den Menschen hat daher zum alleinigen Ziele, wenn auch nicht immer mit klarer Erkenntniss dieses Zieles, die Ergänzung aller durch alle in jener innerlichen Gemeinschaft zu verwirklichen, welche zugleich die (relative) Vollkommenheit und Glückseligkeit aller in sich schliessen würde.

Dass dies zugleich bedeute, die „Idee der Menschheit" ihrer Verwirklichung näher zu bringen, dass dies ferner der einzige Inhalt aller Culturprocesse der Menschheit sei, dies ist selbstverständlich und bedarf keiner nähern Darlegung. Jede wirksame Anknüpfung solcher Art daher, von den flüchtigsten Regungen des Wohlwollens oder der Ehrfurcht an bis zu den menschheitumfassenden Gemeinschaften in Familie, Geselligkeit, Staat, Kirche, ist im einzelnen wie im ganzen ein menschheitstiftender Process, ein Ansatz und Versuch, dasjenige zu verwirklichen, was unsere „ursprüngliche" Bestimmung fordert und wofür die Anlage in uns vorhanden. Es ist daher das schlechthin Seinsollende, mithin auch durch die teleologischen Bedingungen unsers Daseins sicher und unfehlbar Vorbereitete.*)

115.

Hiermit ist nun derjenige Begriff gefunden, welcher uns dem Vereinigungspunkte aller bisherigen Betrachtungen zuleitet. Der Mensch ist nur für den Menschen, der Einzelne für das Ganze da und umgekehrt. Alles Gute, Fördernde, Beseligende kann nur durch den Menschen an den Menschen gelangen. Dies ist die eine Seite.

---

*) Die weitere Ausführung in der „Ethik" a. a. O.

Aber eben dieses höchste, segensvollste, zugleich beglückendste Leisten vermag er nicht aus eigener Kraft zu vollbringen, oder nach menschlichem Belieben wie irgendein freigewähltes Geschäft; sondern durch einen aus der Tiefe seines Wesens hervorbrechenden Drang getrieben, der, indem er ihn unterwirft und gefangen hält, dennoch aufs innigste ihn beglückt, und ihm das unwillkürliche Gefühl höherer Weihe eines neuen Lebens gibt. Denn er ist auf das tiefste des Unterschiedes zwischen jenem und diesem Zustande sich bewusst, jenes ungestümen, aber nie befriedigten, weihelosen Strebens; und einer weihevollen Begeisterung, die aufs eigentlichste den Menschen über sich selbst erhebt. Nur indem er als mehr, denn als blosser Mensch sich fühlt, ist er vollbefriedigt. Dies ist die zweite Seite jenes Verhältnisses.

Dies nicht genug zu bestaunende und doch täglich sich erneuernde „Wunder" unwillkürlicher oder bewusster Selbstaufopferung, vergessender Ueberwindung der Selbstheit kann indess nicht aus blos menschlich individueller Kraft entspringen; denn diese reicht gerade nur bis dahin, was das von dorther Ueberwundene und Verleugnete ist, bis zur Selbsterhaltung und Förderung der Individuation. Jenes dagegen trägt den unableugbaren Charakter einer das Menschliche überragenden Macht, eines mehr als Menschlichen im Menschen. Ebendies muss aber zugleich ein schlechthin Uebercreatürliches genannt werden, indem es allein sich stark genug zeigt, den stärksten creatürlichen Trieb, den Willen der Selbstheit und Individuation im Menschen, zu überwältigen, um ihn durch einen höhern Willen zu ersetzen.

Damit nehmen wir indess nur einen schon hinlänglich begründeten Gedanken in den gegenwärtigen Zusammenhang auf. Denn dies gerade war es, was wir früher den thatsächlichen, thatkräftigen Beweis vom Wesen und Wirken Gottes nannten, indem er durch jene dem Menschen ein-

gegebene Kraft sich diesem als ein erlebbarer, durch die That bezeugter erweist. Dies endlich war es, was wir den höchsten, „ethischen" Beweis für Gottes Dasein nannten, weshalb wir behaupten durften, dass nur von hier aus, im „ethischen Theismus", das Weltproblem allgenügend zu lösen sei.

Dieses Problem concentrirt sich nun an gegenwärtiger Stelle, aus den schon dargelegten Gründen, in die letzte Frage nach der Möglichkeit „individueller" Vorsehung. Denn es hat sich ergeben, dass nur unter dieser Voraussetzung die teleologische Bedingung menschlichen Daseins erfüllt sei, die Möglichkeit einer Culturentwickelung der Menschheit, einer „Geschichte" in voller, allseitiger Bedeutung.

Denn auch dies darf den längst zugestandenen Wahrheiten beigezählt werden, dass die eigentlich geschichtlichen, d. h. culturfördernden Thaten keineswegs einem menschlich individuellen Willen und Vermögen entstammen, sondern Werke der „Eingebung", einer von innenher den Menschengeist überwältigenden Begeisterung sind. Und so macht allerdings der Mensch die Geschichte; aber nur durch höhere Kraft und wie in höherm Auftrage. Zugleich aber macht er sie für den Menschen, für das Heil und die Förderung seiner Menschenbrüder. Es ist der vielfach von uns beleuchtete Process einer Wechselwirkung zwischen activem und passivem, zeugendem und empfangendem Genius, auf welchem alle Geschichte, aller Culturprocess, überhaupt jeder segensreiche Wechselverkehr zwischen den Geistern (im Diesseits wie Jenseits) beruht.

Wir deuten hier nur kurz auf diese unauflösliche Einheit beider Welten hin, können aber die dadurch sich öffnende Perspective an dieser Stelle nicht weiter verfolgen, da sie einem andern Gedankenzusammenhange angehört.

116.

Ebendies aber ist der Gedanke, den wir nur in einer seiner weitern Folgen anzuerkennen haben, um den Begriff „individueller“ Vorsehung nicht nur möglich und begreiflich zu finden, sondern um ihn als thatsächlich gewiss zu bezeichnen, weil das Mittelglied aufgewiesen ist, durch welches die allgemeine Vorsehung, die das gesammte Universum durchdringende Weisheit, welche zugleich Wille des Guten, Liebe ist, hinabzureichen vermag bis zu dem individuellen Bedürfnisse des Einzelnen, bis zu einer hülfreichen Ergänzung desselben von solcher Art, wie er selbst sie sich nicht zu geben, wie sie blos menschliche Hülfe überhaupt nicht zu gewähren vermöchte.

Es ist der grosse Gedanke der Mittlerschaft, der Communicabilität höherer und niederer Geister untereinander, der dieses letzte Räthsel löst. Dieser Gedanke ist jedoch abermals innigst verknüpft mit den beiden durch Metaphysik und Psychologie hinreichend begründeten Begriffen innerer Ewigkeit der persönlichen Geister und einer genau damit zusammenhängenden einheitlichen Gemeinschaft und innern Bezogenheit derselben. Darum dürfen wir glauben und können es erleben (denn in diesem allerpersönlichsten Gebiete vermag nur die Thatsache, das Erlebniss zu überzeugen, während die Speculation lediglich die Denkbarkeit und innere Vernünftigkeit des Gedankens, nicht aber seine factische Gewissheit zu erweisen berufen ist), wir dürfen zuversichtlich vertrauen, dass in unsichtbarer Verbindung mit uns stets eine höhere Hülfe uns begleitet, eine Kraft von oben uns bereit steht, welche wir auf uns herablenken können durch reine, entselbstende Hingabe. Wir nennen dies Andacht und Gebet. Dies sind aber zugleich die einzigen erhörungswürdigen Gebete, denn sie flehen nicht um irgendein Aeusserliches oder Zufälliges, sondern nur um jene Kraft von oben für unser Leisten oder unser Dulden. Diese wird aber in-

folge der durchdringenden Geistergemeinschaft sicher von uns angezogen, sobald wir nur ihr uns öffnen (was jedweder an sich selbst erfahren kann, indem er nur durch Erleben davon überzeugt zu werden vermag).

Der beste und eigentlich erst vollgenügende Beweis von der Existenz einer solchen individuellen Vorsehung (und der wahrhaft religiöse, wie durch gründliches Denken erleuchtete Geist bedarf keiner andern) ist daher der thatsächliche. Wer einen solchen gewonnen hat — und jeder kann ihn gewinnen durch religiöse Lebenserfahrung — der zweifelt auch theoretisch nicht mehr und vermag auch nach rückwärts blickend all jener tiefer begründenden speculativen Wahrheiten sich zu bemächtigen, welche seine Lebensüberzeugung erst zu einem allumfassenden Ganzen zu gestalten, zur Vollendung abzurunden vermögen.

Und so berührt sich die Speculation in ihren höchsten Ergebnissen ungesucht aber innig mit dem ältesten, dem allverbreitetsten Menschheitsglauben (denn in allen weltgeschichtlichen Religionen ist jener Gedanke der Mittlerschaft der eigentliche Angelpunkt, die trostbringende Zuversicht ihres Glaubens); nicht als ob sie selbst auf ihn sich stützen müsste, oder seiner zu eigener Bestätigung bedürfte, sondern um durch allgemeine Begründung ihn selbst zu bestätigen und zugleich damit das ewig Wahre an ihm von seinen zeitweisen Beimischungen zu befreien.

Und nur auf diesem Grunde, auf keinem andern — um noch zum Schlusse ein Urtheil über das eigentlichste Bedürfniss der Gegenwart auszusprechen — wird auch die tiefersehnte Glaubenserneuerung, die nach aussenhin freie, im Innern glaubensstarke, weil erkannte und innerlichst erlebte Religion sich erheben können, welche ebendamit zugleich Humanität ist in einem jetzt noch kaum geahnten Umfange; denn sie hat die ebenso freie, nach allen Seiten hin sich ausbreitende Wissenschaft zur Seite. Die Natur, bis hinauf zu der jetzt unter den rohen Misverständnissen

des Menschen grausam leidenden Thierwelt, wird immer tiefer erforscht nach ihrer Eigenthümlichkeit, und so kann sie erst jetzt in ihren eigentlichen Werth für sich selbst und für den Menschen eingesetzt werden. Wir können dies einer (stufenweisen) Erlösung der Natur gleichsetzen, wie eine solche das tiefere Gefühl des Menschen von jeher geahnt oder gefordert hat. Aber auch die menschlichen Zustände bessern und steigern sich von hier aus, da man immer entschiedener lernt und erprobt, nicht mehr menschlich selbstbeliebiger Weisheit zu folgen, sondern, in echt religiöser und glaubensvoller Gesinnung, wie sie jeden wahrhaften Forscher beseelt, die den Dingen eingesenkte göttliche Weisheit mit ihren lange vorbereiteten Schätzen kennen zu lernen und ihrer Weisung zu folgen. Die Heilkraft für alle Uebel der Menschheit ist da; sie liegt eingehüllt in der vorbewussten Tiefe unsers Wesens. Wir haben sie nur zu suchen und zu erkennen.

Diese Zukunft aber, der wir vertrauen, ist weder ein unfassbar dunkler Traum, noch eine blos illusorische Vertröstung auf ein Unbekanntes; denn die Elemente und Kräfte derselben sind schon da, gleichwie sie ewig da waren. Jetzt aber regen sie sich stärker und deutlicher, denn sie treten ins Bewusstsein, sie werden vom klaren Begriffe erfasst. Darum ist die Zeit ihres wenn auch langsamen Eintretens in die Wirklichkeit angebrochen. Und schon die Gegenwart empfindet tief und sicher die Spuren davon, sei es auch nur in dem Gefühle der Unbehaglichkeit und des Unfriedens mit dieser Gegenwart, wie in der unbestimmten, des Zieles noch unkundigen Ahnung, dass eine neue Weltepoche angebrochen sei. Diese kann aber nur ihren Mittelpunkt haben und ihre Kraft gewinnen in der voll erkannten und voll verwirklichten Religion.

Nur „unter diesem Zeichen“ wird die Menschheit „siegen“, d. h. immer mehr zur Menschheit werden. Denn bisjetzt, bis in die unmittelbare Gegenwart hinein, hat sie

nur sehr rudimentäre Spuren, „Keime“ eines solchen Zustandes gezeigt. Dadurch gibt sie aber selbst sich das Zeugniss, dass sie erst am Anfange einer weitreichenden Zukunft stehe, dass das Höchste und Tiefste zu erringen ihr noch vorbehalten sei. Aber sie darf getrost die ihr übertragene Entwickelungsarbeit übernehmen, denn sie hat die Zuversicht (und ebendies ist Religion), dass die gnadenvolle Veranstaltung, die wir als „individuelle Vorsehung“ in der Geschichte zu bezeichnen wagten, ewig getreu ihr zur Seite bleibe.*)

*) Nicht alles lässt sich auf einmal sagen und nicht jeder Untersuchungsweise eines Problems kommt eine vorbereitete Zeitstimmung entgegen. Deshalb darf sie nur ausführlich begründet, nicht fragmentarisch hervortreten. Aus diesem Grunde haben wir mit Bedacht die Erörterung der Beziehungen zwischen dem Jenseits und dem Diesseits nicht in den Kreis der gegenwärtigen Betrachtungen gezogen, wiewol sie aufs tiefste zusammenhängen mit der Frage, welche uns zuletzt beschäftigte. Wir müssen diejenigen, welche für diese Seite der Untersuchung Interesse und Empfänglichkeit besitzen, auf das schon erwähnte Werk verweisen, welches jenes Problem in ausführlichem Zusammenhange behandelt: „Die Seelenfortdauer und die Weltstellung des Menschen“ (Leipzig 1867; besonders im vierten Kapitel des zweiten Buches, S. 311—442).

Zu geneigter Beachtung!

Die Unmöglichkeit für den Verfasser, bei seinem Augenleiden den vollständigen Text des Werkes im Ganzen zu übersehen und endgültig zu redigiren, hat den Uebelstand verschuldet, dass im ersten „kritischen“ Abschnitte die nöthigen Rückweisungen auf die Paragraphen des spätern wissenschaftlichen Theiles unterblieben sind. Dies hat kleine Lücken veranlasst und einzelne Wiederholungen nöthig gemacht, wofür der Verfasser im oben erwähnten leidigen Umstande Entschuldigung finden möge.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.



